



konfluenzen

Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie
an der Lucian Blaga Universität
Hermannstadt / Sibiu

Nr. 14-15 / 2014-2015

Presa Universitară Clujeană

Aufbrüche

Festgabe für Hans Klein

konfluenzen

Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie

Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische
Theologie Fakultät für Sozial- und Humanwissenschaften

Lucian-Bloga-Universität

Hermannstadt / Sibiu

Nr. 14-15 / 2014-2015

Presa Universitară Clujeană

2015

Konfluenzen

Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie

Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische Theologie

Fakultät für Sozial- und Humanwissenschaften

Lucian-Bloga-Universität Hermannstadt / Sibiu

Nr 14-15/2014-2015

ISSN 1582-8484

© Abteilung für Protestantische Theologie Hermannstadt / Sibiu 2015

Anschrift: B-dul. Victoriei 40, RO-550024 Sibiu

Tel. und Fax: 0040-(0)269-215358

Mail: sekretariat@ev-theol.ro

Website: www.ev-theol.ro

Herausgegeben von Dr. Renate Klein

Universitatea Babeş-Bolyai

Presă Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro>

INHALT

EDITORIAL	5
GRUSSWORT DES BISCHOFs	9
JAHRESBERICHTE	13
Bericht über das Studienjahr 2013/2014	13
Bericht über das Studienjahr 2014/2015	20
BIBELWISSENSCHAFT	27
<i>Walter Dietrich</i>	
„Aufbruch“ als heimliches Prinzip in den Samuelbüchern	27
<i>Romulus Ganea</i>	
Estera 4,14 „Căci, dacă vei tăcea acum...“. Exigențele mărturiei creștine într-o societate secularizată	39
<i>Renate Klein</i>	
Bildung – Wissen – Glauben. Streiflichter durch den Alten Orient und das Alte Testament	55
<i>Stelian Tofană</i>	
„Eucharistie“ și „cunoaștere“ la Emaus (Lc 24,13–35). O perspectivă sacramentală	73
<i>Zsolt Geréb</i>	
Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen aufgrund des Bibeltextes 1Petrus 2,11–17	93

<i>Samuel Piringer</i>	
Leben im Ansehen Gottes. Biblische Theologie heute.	
„Te totum applica ad textum: rem totum applica ad te.“	109
<i>Rainer Stahl</i>	
Die Glaubwürdigkeit der Bibel	132
GESCHICHTE, KIRCHE, ÖKUMENE	155
<i>Kai Brodersen</i>	
Der Bibliotheksbrand in Rom 192 n. Chr.	155
<i>Hermann Pitters</i>	
Gebratene Gans und singender Schwan. Johannes Hus in der	
Wahrnehmung durch Martin Luther	175
<i>Paul Philippi</i>	
Apostelgeschichte 6,1–6 als Frage an die Kirche heute	191
<i>Korinna Zamfir</i>	
Transcending Confessional Borders.	
The Ecumenical Vocation of Roger Schutz	207
<i>Christoph Klein</i>	
Kirche als Heimat	230
LITERATURWISSENSCHAFT UND MUSIK	243
<i>Gerhard Konnerth</i>	
Wärme aus dem Eis <i>oder</i>	
Hans Klein und das Erlebnis Zuversicht	243
<i>Christiane Neubert/Johannes Klein</i>	
Vertrauen zu Gott und in die eigenen Kräfte.	
Pop-Oratorium „King Dave“	250

EDITORIAL

Dieses Jahrbuch ist dicker als sonst, und das hat einen guten Grund. Unser verehrter emeritierter Kollege Hans Klein wird 75. Mit dieser Ausgabe der Konfluenzen wollen die Kollegen und Kolleginnen, Autoren und Autorinnen den Jubilar von Herzen grüßen.

Seine Heimat, Siebenbürgen, hat in diesen Jahren gewaltige Umbrüche erlebt. Ein Umbruch kann für manche als Abbruch erfahren werden, im Verlust von Traditionen, Strukturen, Beziehungsnetzen. Je nach Perspektive kann ein Umbruch aber auch Verheißung in sich tragen: er kann Signal zu einem neuen Aufbruch werden. Hans Klein hat in seiner vom Glauben getragenen Zuversicht immer dieses zweite verkörpert. Nie stehen bleiben mit dem Denken, aber auch nicht im Leben, immer weiter suchen, Lösungen suchen und in der Hoffnung auf Lösung und Er-lösung leben; die Spannung aushalten zwischen dem oft sehr unerlösten Jetzt und dem Kommenden, das erhofft und geglaubt wird, dies aber in einem sehr aktiven Hoffen und Glauben, in das alle menschlichen Kräfte mit einbezogen sind: solche Gedanken kommen auf, wenn einem die Person des Jubilars vor Augen steht.

Aufbrüche – das war darum auch das Stichwort, das die Herausgeber der Konfluenzen denjenigen mitgegeben haben, die einen Aufsatz schreiben wollten. Es kam eine Palette ganz unterschiedlicher Beiträge zusammen, die gerade darin immer wieder um den einen Kern der Sache kreisen. Hans Klein ist Neutestamentler. Darum liegt ein Schwerpunkt der Aufsätze im Bereich der biblischen Theologie, die den ersten Teil dieser Festgabe umfassen. Den zweiten Teil bilden Beiträge aus dem Gebiet Geschichte, Kirche und Ökumene; zum abschließenden dritten Teil gehören zwei Aufsätze aus dem Bereich der Literaturwissenschaft und Musik.

Die aktuelle politische Situation in Europa ist von einer bisher unbekannten Flut von Flüchtlingen aus anderen kulturellen Kontexten geprägt. Es ist unumgänglich, die gesellschaftliche Ordnung darauf auszurichten – wieviel und in welcher Richtung sie sich dadurch verändert, kann niemand voraussagen. Das macht begreiflicherweise Sorgen. Aber es soll nicht verges-

sen werden, dass Migrationsbewegungen und die damit verbundenen Um- und Aufbrüche nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall der Geschichte sind. Wie sehr sie gerade auch die biblischen Zeugnisse prägen, zeigt *Walter Dietrich* in seiner fesselnden kurzen Darstellung der Samuelbücher.

Ein rechtes Aufbrechen ist aber nur möglich, wenn es auch ein Stehenbleiben gibt – ein Stehen im Glauben, der durch alle Veränderungen hindurch die Wurzel ist, die Stabilität und Nahrung gibt. Der Beitrag von *Romulus Ganea* beschreibt dieses Feststehen im Glauben und das Bekenntnis zur Tradition des eigenen Volkes am Beispiel von Esther.

Wenn zu einer solchen Glaubens- und Traditionslinie ganz wesentlich die Weitergabe von Generation zu Generation gehört, ist damit bereits die Bedeutung von Wissensvermittlung und Bildung angesprochen – das Thema, das *Renate Klein* im Blick auf den Alten Orient im Allgemeinen und auf das Alte Testament im Besonderen behandelt.

Glauben heißt vertrauen, gerade auch da, wo wir meinen, allein und von aller Hilfe verlassen auf dem Weg zu sein: denn Gott ist nahe, ja geht mit uns mit. Die Emmausgeschichte ist dafür eines der eindrücklichsten Zeugnisse. *Stelian Tofană* gibt ihr eine sakramental-liturgische Interpretation, in der die enge Verbindung von verkündigtem Wort und dargereichter Eucharistie betont wird, mit einem Vorrang des Letzteren, als der leibhaften Begegnung mit dem Auferstandenen und Vollgestalt der Vereinigung mit Christus; die Eucharistie ist für ihn das Herz der Hermeneutik.

Für Hans Klein war und ist das gesellschaftliche Engagement neben der Theologie ein Lebensthema. Christen haben ein zwar distanzierendes, aber positives Verhältnis zum Staat und dessen Ordnungen – nicht weil diese irgendwelche göttliche Autorität hätten, sondern weil sie menschlich nützlich sind. So interpretiert *Zsolt Geréb* die Paränese im Ersten Petrusbrief.

Im Begriff des Lebens – zentral in Hans Kleins Entwürfen einer biblischen Theologie – kann diese Zuordnung und Unterscheidung innerhalb einer Existenz im Glauben auch systematisch-theologisch fruchtbar erfasst werden, weil darin sowohl eschatologische Hoffnung wie schöpferbezogene Diesseitigkeit enthalten sind. Diesen Zusammenhang zeigt *Samuel Piringer* in seinem Aufsatz auf und lässt dabei erkennen, wie stark das biblische Denken des Jubilars dessen Schüler geprägt und bereichert hat.

Die Frage nach der Autorität und Glaubwürdigkeit der Bibel wird im Beitrag von *Rainer Stahl* aufgegriffen, mit Überlegungen zur alten Frage nach dem Verhältnis zwischen historischem Bericht und theologischer Glaubensaussage, zwischen „erzählter Zeit“ und „Erzählzeit“.

Der zweite Teil „Geschichte, Kirche und Ökumene“ wird eröffnet durch einen Beitrag von *Kai Brodersen*. Er gibt einen Blick frei auf Pracht und Reichtum des kaiserlichen Roms, im Besonderen aber auf die überaus wertvolle öffentliche Bibliothek, die im Jahr 192 durch einen Großbrand zerstört wurde. Der Arzt Galenos beschreibt die damit verbundenen großen materiellen und ideellen Verluste, für ihn persönlich und viele andere, spricht aber auch von seiner philosophischen Haltung, mit Verlusten umzugehen.

Es folgt ein Beitrag von *Hermann Pitters*. Er bietet eine Skizze des Lebenswerks von Johannes Hus und beschreibt vor allem all jene Schriften Martin Luthers, in der dieser sich auf Hus bezogen hat. Die Suche nach der Wahrheit und das mutige Bekennen hat die beiden gleichermaßen charakterisiert.

Das Bekennen schlägt sich in der Tat nieder. Das Teilen der Güter, damit kein Gemeindeglied Not leidet, ist ein zentraler Bestandteil dieses Zeugnisses. Wie vor diesem Hintergrund die Berufung der ‚Sieben‘ in Apg 6,1–6 interpretiert werden soll, welche kirchenleitende und gottesdienstliche Funktion diese hatten und was dies für die Kirche heute bedeuten könnte, beschreibt *Paul Philippi*.

Ein weithin leuchtendes Beispiel dieses Zusammenhangs von Gebet und Dienst ist die Gemeinschaft von Taizé. 2015 wäre Roger Schutz 100 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlass widmet *Korinna Zamfir* ihren Aufsatz dieser großen ökumenischen Persönlichkeit, die wesentlich dazu beigetragen hat, dass sich neue Gebetsformen und Gemeinschaftsleben in den evangelischen Kirchen (und darüber hinaus) ausbreiten konnten, wobei der Auftrag der Versöhnung im Mittelpunkt stand: zwischen den Kirchen, den Völkern, den sozialen Gruppen.

Diese weltweite Arbeit der Versöhnung verlangt aber – es sei wiederholt – eine Verankerung im Glauben, die mit konkreten Orten und Gemeinschaften verbunden ist. Wenn *Christoph Klein* von der Kirche als Heimat spricht, dann meint er diese Verankerung. Die im Glauben erfahrene Gottesnähe ist

nie abstrakt oder nur subjektiv, sondern immer konkret-gemeinschaftlich vermittelt.

Im Abschnitt „Literaturwissenschaft und Musik“ interpretiert *Gerhard Konnerth* ein Gedicht von Hans Klein und gibt uns damit nicht nur in einen anderen Aspekt von dessen vielfältigem Wirken Einblick, sondern lässt uns auch an einem Stück geistlichen Lebens teilhaben, das dem Leser gerade durch die Form der poetischen Sprache verdichtet und eindringlich näher kommen kann.

Die Lyrik als eine alte, ehrwürdige Kunstform und die Welt der Popmusik reichen sich in diesen Konfluenzen die Hand. *Christiane Neubert* und *Johannes Klein* interpretieren das Pop-Oratorium „King Dave“, das seinerseits den Versuch darstellt, die antike Welt und biblische Glaubensgeschichten mit einer zeitgenössischen Kunstform zu verbinden – und das kann offenbar gelingen. Die Möglichkeit, dadurch Jugendliche anzusprechen und einzubinden, weist auf die große Herausforderung hin, vor der alle Kirchen stehen, ganz gewiss auch unsere Evangelische Kirche in Rumänien.

Es bleibt den Herausgebern nur, sich dem herzlichen Gruß und den guten Wünschen von Bischof Reinhart Guib im Vorwort zu diesem Jahrbuch anzuschließen.

Stefan Tobler

GRUSSWORT DES BISCHOFS

Zum 75. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Klein sehen wir mit großem Dank zurück auf ein Leben im Dienst des Herrn für unsere anvertraute evangelische, deutschsprachige Gemeinschaft in Rumänien.

Für die Zukunft wünscht ihm die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien (EKR) Gottes reichen Segen und noch viele Jahre mit Gesundheit und Weisheit.

Sein Dienst für unsere Kirche und Gemeinschaft hat in Deutsch-Kreuz begonnen, wo er seine erste Pfarrstelle inne hatte. Recht bald wurde er als Professor für Altes Testament und danach Neues Testament an unser Theologisches Institut in Hermannstadt berufen. Hier hatte er studiert und sollte nun gut drei Jahrzehnte die nächsten Generationen von Pfarrern in der EKR lehren und prägen.

Gerne erinnere ich mich an die Vorlesungen mit ihm im Fach Neues Testament, die geprägt waren von seinen klaren und praktischen Aussagen und temperamentvollen Ausrufezeichen, was uns Studenten sehr geholfen hat, die Bibel, ihre Geschichte und Aussagen zu verstehen und mit unserem Leben zu verbinden. Auch trug er über viele Jahre Sorge dafür, dass im „Vatikan“, unserer mit Ehrfurcht und Liebe so genannten Ausbildungsstätte im Bischofshaus, alles in Ordnung und Frieden ablief. Nach der Wende übernahm er das Amt des Dekans und übte es in tiefer Umbruchzeit mit einem Eifer und einer Weitsicht aus, für die wir heute dankbar sind. Um die Existenz unserer Ausbildungsstätte auf lange Sicht zu sichern, hat er sich für einen Übergang der Zweigstelle unseres Instituts, das von 1955 bis 2006 zu Klausenburg gehörte, zur Lucian Blaga Universität in Hermannstadt voll eingesetzt und ihn trotz aller Schwierigkeiten durchgezogen. Dass heute die junge Generation weiterhin eine evangelische theologische Ausbildungsstätte hat, die zudem auch Studenten aus dem In- und Ausland anzieht, ist größtenteils ihm zu verdanken. Auch hat er es verstanden, über einen von ihm gegründeten Freundeskreis die finanziellen Engpässe jener Zeit bis 2006 zu überbrücken. Es war ihm vergönnt, mit der Erfüllung des 70. Lebensjahres

Dekanat und Professur an die nächste Professoren- generation zu übergeben. Gewiss ist es ihm eine Genugtuung, dass gute und kompetente und mit Stefan Tobler, seinem Sohn Johannes und seiner Schwiegertochter Renate auch vertraute Lehrer in seine Fußstapfen als Dekan und Professor für die biblischen Fächer getreten sind.

In all dieser Zeit ist er der Gemeindebasis nahe geblieben. Davon zeugt die Tatsache, dass er zusätzlich zum Dekanat gute vier Jahre, als Not war, das herausfordernde Stadtpfarramt in Hermannstadt übernommen und geleitet hat. Auch war er lange Jahre Bischofsvikar und in diesem Amt ausgleichend und seelsorgerlich zwischen Kirchenleitung und Gemeinden, Pfarrern und Ehrenamtlichen tätig. Er hat wie kein anderer mit einfachen geistlichen Worten oft den richtigen Ton getroffen und oft die guten Saiten im Miteinander und Gegenüber anklingen lassen. Bleibende Spuren hinterließ Hans Klein in der theologischen Diskussion mit seinen vielen theologischen und meditativen Veröffentlichungen, unter denen sein Lukas-Kommentar wohl besonders hervorzuheben ist. Mit vielen Vorträgen vor der Pfarrerschaft, Akademikern, Festversammlungen und dann bei Biblischen Konferenzen im In- und Ausland hat er weg- und zukunftsweisende Anregungen vermittelt, die den damaligen jungen Amtsträgern in der Kirche, auch mir, Mut und Hoffnung gegeben haben.

Trotz großen Arbeitspensums als Pfarrer und Professor wurde er für unsere deutsch-evangelische Gemeinschaft einer der Männer der ersten Stunde, die das Demokratische Forum der Deutschen gegründet haben. Neben der Berufung zum Pfarrer und Professor fühlte sich Hans Klein auch zu einem politischen Einsatz für unsere Gemeinschaft gerufen. So wurde er zum am längsten amtierenden Stadtratsmitglied von Hermannstadt und Vorsitzender des Hermannstädter Lokalforums. Als solcher erfuhr er die Wertschätzung der deutschen wie rumänischen Gemeinschaft. Diese letzte Funktion als Forumsvorsitzender Hermannstadts verbindet er auch heute mit seiner Liebe zur Musik, im Bachchor, mit seiner Hilfsbereitschaft durch viele Hilfsaktionen geistlicher wie diakonischer Art und nicht zuletzt mit seinem Lehrercharisma durch die Fortbildung von Lektoren für unsere Gemeinden. Wie er das alles schafft, bleibt ein offenes Geheimnis und liegt in seinem tiefen Vertrauen zu Gott und seiner Führung und wohl auch in der Gehilfin, die Gott ihm zur Seite stellte, Gattin Heide, die ihn in allem

unterstützt und den Rücken freigehalten hat und somit auch unseren Dank verdient.

Ein Leben in Dienst und Lehre, in Verantwortung und Glauben, im Helfen und Vermitteln, im Verschenken von Mut und Hoffnung schreibt nun 75 Lenze. Gott möge Hans Klein noch weitere dazu schenken.

Im Namen der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien,

Reinhart Guib
Bischof

JAHRESBERICHTE

Bericht über das Studienjahr 2013/2014

Stefan TOBLER

*Hochwürdiger Herr Bischof, liebe Kolleginnen und Kollegen,
liebe Studierende, liebe Freunde des theologischen Instituts,*

den Jahresbericht des theologischen Instituts zu schreiben bedeutet einen Moment des Innehaltens nach einem Jahr intensiver Arbeit, während dessen man oft kaum über die täglichen Aufgaben hinaussehen kann. Diese Aufgabe ist vor allem durch Dankbarkeit geprägt, da wir wissen dürfen, dass jenseits unserer Anstrengungen Jemand da ist, in dessen Namen und durch dessen Kraft wir berufen sind. Darüber hinaus ist es die Gelegenheit einer kritischen Selbstprüfung, ob wir die Talente, die uns anvertraut sind, auch eingesetzt haben.

Pastoraltheologie

Auch in diesem Jahr, wie schon im Herbst 2012, konnten wir uns über die Anzahl Einschreibungen zum Studium freuen. Mit vier neuen Studierenden im ersten Jahr wurde unsere Einrichtung sichtbar und fühlbar bereichert. Unter diesen sind zwei junge Abiturienten, während zwei andere die Theologie als spätere, zweite Berufung gewählt haben. Diese Mischung verschiedener Wege hin zur Theologie war schon in früheren Jahren da und ist offenbar für unsere Situation typisch. Bei uns zu studieren und ein Pfarramt in unserer Kirche anzustreben, ist eine sehr persönliche und reife Entscheidung jedes Einzelnen, da es ja keineswegs bedeutet, einer Mode oder einer gesellschaftlichen Konvention zu folgen.

Somit konnte der Unterricht für die erste Studienhälfte (1. und 2. Jahr zusammen) mit einer ausreichend großen und engagierten Gruppe stattfinden. Das war für Studierende wie Lehrende fruchtbar und erfreulich.

Weniger klar war die Situation, was das Lehrangebot für das 3. und 4. Studienjahr betrifft. Im 3. Jahr ist kein Student bei uns immatrikuliert, und für das 4., abschließende Studienjahr waren es nur zwei, wobei die eine wegen Auslandsaufenthaltes nur sporadisch da war, der andere in einem zusätzlichen Jahr zur Absolvierung ausstehender Prüfungen stand, also ohne Pflicht zur Teilnahme an Veranstaltungen. Deshalb wurden für diese Zielgruppe nur punktuell Vorlesungen angeboten. Das war darum möglich, weil wir auch eine erfreuliche Zahl von Gaststudenten hatten: einen im Wintersemester, fünf im Sommersemester. Diese waren eine große Bereicherung für unsere Arbeit und unser Gemeinschaftsleben im Haus.

Theologie und Soziale Assistenz

Was unsere zweite Studienrichtung betrifft, die Menschen zur Arbeit im diakonischen Bereich ausbildet, bewegen wir uns auf eher unsicherem Grund. Erfreulich war auf jeden Fall, dass sich im Herbst acht Studienanfänger eingeschrieben haben. Fast alle von ihnen sind Personen, die bereits einem Beruf nachgehen und sich neu orientieren wollen. Allerdings waren andererseits von der Gruppe, die jetzt ins zweite Jahr kam, nur noch drei übrig geblieben. Immerhin ergab das eine ausreichende Gruppengröße, um einen ordentlichen Unterrichtsbetrieb aufrechtzuerhalten.

Mehrere Fächer werden gemeinsam mit Studierenden anderer Studienrichtungen angeboten, sei es mit denjenigen der Pastoraltheologie, sei es mit den Grundschulpädagoginnen. Diese Möglichkeiten, Synergien im deutschsprachigen Lehrangebot zu nutzen, waren zwar nicht immer gleich einfach zu organisieren, aber sie sind auf jeden Fall sinnvoll und weiterhin anzustreben und zu verbessern.

Die deutsche Unterrichtssprache, die unser Alleinstellungsmerkmal ist, ist sowohl eine Chance (da Studierende gerade deswegen zu uns kommen), als auch in Einzelfällen eine Schwierigkeit. Das bezieht sich einerseits auf Studierende: wenn sie die deutsche Sprache nicht ausreichend beherrschen, können wir sie nur beschränkt fördern und ihre Kenntnisse nur schwer mes-

sen. Andererseits geht es um das Lehrangebot: nicht für jedes Fach finden wir einen geeigneten Dozenten. So werden die Studierenden im kommenden Jahr wohl 2–3 Fächer an der rumänischen Abteilung für Sozialassistenten belegen müssen.

Von den Absolventen des vorigen Jahres hat sich eine im Februar zur Lizentiatsprüfung gemeldet und diese mit Erfolg bestanden. Weitere eine oder zwei sind für jetzt im Juli vorgemerkt.

Lehrkräfte

Im Vergleich zum Vorjahr hat sich an der Zusammensetzung des Lehrkörpers nichts geändert; ich verzichte darum an dieser Stelle auf die Nennung einzelner Namen. Verändert hat sich nur der Modus der Anstellung des Unterzeichneten, insofern nach zehn Jahren mit jeweils einjährigem Vertrag nun, auf Anfang des zurückliegenden Studienjahres, eine Festanstellung als ordentlicher Professor möglich wurde. Dies interpretiere ich auch als Zeichen von Seiten der Universität, dass sie die evangelische Theologie, wie klein auch, doch als festen Teil des akademischen Lebens betrachtet.

In diesem Semester hat der landeskirchliche Musikwart Kurt Philippi seine letzte Veranstaltung im Liturgischen Singen bei uns durchgeführt. Wie auch immer diese Stelle neu besetzt werden wird, er wird eine Lücke hinterlassen, die wir spüren.

Zum Thema Lehrkräfte ist noch etwas anzusprechen, und zwar die äußerst prekäre, oder besser gesagt beschämende Situation, was die Bezahlung der Dozenten mit beschränktem Lehrauftrag betrifft. Die Universität hat den Stundensatz aus finanziellen Gründen praktisch auf Null reduziert. Das kann so nicht stehen gelassen werden; wir haben in diesem Jahr aus Eigenmitteln eine Übergangslösung gesucht und werden im nächsten Jahr wieder neu bei der Universität darauf dringen, einen gangbaren Weg zu finden.

Umso mehr waren wir auch in diesem Jahr froh, dass ausländische Dozentinnen und Dozenten für einen Blockkurs zu uns kamen, zumeist über universitäre Partnerschaften finanziert. Gerne möchte ich sie hier nennen: Frau Prof. Gertraud Müller von der Evangelischen Fachhochschule Nürnberg, für das Fach Sozialmedizin; Dr. Johannes Ammon vom Religionspädagogischen Zentrum in Heilsbronn für das Fach Christliche Anthropologie;

Prof. Ulrich Wien von der Universität Koblenz-Landau für Reformationsgeschichte; Prof. Gunter Prüller-Jagenteufel von der katholisch-theologischen Fakultät in Wien im Fach Ethik; Dr. Manfred Ragati für Sozialpolitik; und Frau Dr. Simone Weiss von der Fachhochschule Braunschweig-Wolfenbüttel für einen Workshop Maskenbildern.

Zusammenarbeit innerhalb der Universität

Im letzten Jahresbericht wurde das geplante Zentrum für die Koordination deutschsprachiger Lehrgänge an der Universität Lucian Blaga erwähnt, mit dem Ziel einer größeren Sichtbarkeit nach außen, gemeinsamer Werbung, Ausnutzung von Synergien und einer deutlicheren Stimme innerhalb der Universität. Es ist leider vorläufig nicht gelungen, dieses Zentrum zu gründen. Die Dokumentation liegt beim Rektorat, das zwar – nach dessen Aussage – der Idee nicht negativ gegenübersteht, aber das zuerst die institutionelle Klärung darüber abwarten will, wo solche transversalen Einrichtungen in der Struktur der Universität ihren Platz haben. Wir müssen diese Sache weiter aktiv verfolgen.

Auslandskontakte

In den Beziehungen mit Partnereinrichtungen im Ausland haben sich in diesem Jahr keine Neuerungen ergeben. Bestehende Erasmus-Verträge wurden, wo nötig, erneuert. Allerdings zeigt sich, dass persönliche Kontakte gepflegt werden müssen, wenn eine Partnerschaft lebendig bleiben will. Zwei Momente möchte ich in diesem Zusammenhang herausgreifen: ein Besuch des Unterzeichneten im Dekanat der evangelischen Theologie in Tübingen, in dessen Verlauf der neue Dekan zusammen mit zwei anderen Professoren bestätigt haben, dass sie den bestehenden Kooperationsvertrag lebendig halten wollen, der im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Institut abgeschlossen worden war. Das andere ist der Besuch einer Delegation aus Bern, in den vergangenen drei Tagen, anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. Urs von Arx durch die orthodoxe theologische Fakultät. Diese alte Viererbeziehung (christkatholisch, reformiert, lutherisch, orthodox) ist

wertvoll und soll auch nach dem dort erfolgten Generationenwechsel weitergehen.

In den Zusammenhang der Auslandsbeziehungen gehört auch eine Initiative, die von Kollege Stefan Cosoroabă ausgegangen war. Wir möchten erneut einen Freundeskreis des Instituts gründen, der alle Personen umfasst, die uns in irgendeiner Weise verbunden sind, regelmäßig über die Ereignisse und Pläne bei uns auf dem Laufenden gehalten werden und uns durch Rat und Tat unterstützen können. Wir sind daran, diese Kontakte neu zu legen bzw. durch eine einfache Organisationsstruktur zusammenzufassen.

Beziehung mit der Kirche

Auch und gerade als universitäre Institution versteht sich die evangelische Theologie als kirchlich gebunden. Drei Punkte möchte ich speziell erwähnen, die dieser Verbindung Ausdruck verleihen.

Das eine sind die kirchlichen Stipendien, die einzelne Studierende erhalten. Wir danken dem Landeskonsistorium für diese wichtige Hilfe, ohne die es einzelnen unmöglich wäre, ihr Studium zu absolvieren.

Das zweite hängt mit den Studentengottesdiensten zusammen, die auch in diesem Jahr monatlich stattgefunden haben. Dreimal war die Gruppe in einer Gemeinde zu Gast, und jedes Mal war es ein besonderes Erlebnis, weil die vielen Facetten unseres kirchlichen Lebens zum Ausdruck kamen: in Hermannstadt, Probstdorf und Alzen. Es ist wichtig, während des Studiums lebendigen Kontakt zu den Gemeinden zu halten.

Ein weiteres Element ist das theologische Modul im Zusammenhang des neu auf zwei Jahre angesetzten Vikariats. Erstmals durchläuft nun in der Person von Adriana Florea eine Kandidatin diesen Weg, und so war sie in den letzten Monaten wieder regelmäßig bei uns im Haus. Auch das schafft Verbindung zwischen Theologie und Gemeindepraxis.

Sprachkurs

Der Sprachkurs hat auch in diesem Jahr in gewohntem Umfang und gewohnter Qualität stattgefunden. Dass die Prüfungsergebnisse leider nicht so gut waren wie in anderen Jahren, war schon früh abzusehen – dennoch werden wir

uns jedes Jahr neu die Frage stellen, wie wir in der Auswahl der Teilnehmer und in der Durchführung des Kurses so sorgfältig wie möglich vorgehen.

Wichtig war der Besuch einer großen Delegation aus Deutschland. Das Stipendienreferat ist seit anderthalb Jahren in das Evangelische Werk für Diakonie und Entwicklung (Brot für die Welt) in Berlin eingegliedert. Sieben Personen kamen Anfang März nach Hermannstadt, worunter Frau Prof. Warning aus dem Vorstand des Werkes. Rumänien im Allgemeinen und der Sprachkurs im Besonderen war für mehrere von ihnen etwas Neues, und wir sind froh, dass die Gespräche gut verlaufen sind. Die Anerkennung für unseren Deutschkurs wurde deutlich ausgesprochen, und dies ist für dessen weitere Unterstützung auch innerhalb der neuen Struktur in Deutschland wichtig.

Haus und Gemeinschaftsleben

Die Traditionen, die in unserem Haus die Gemeinschaft stärken und ausdrücken, haben auch in diesem Jahr nicht gefehlt: Morgenandachten und Bibelstunde, Bobokenball, Adventskranzbinden und Adventsfeier, gelegentliche Gemeinschaftssessen. Zumeist sind auch die Studierenden der Grundschulpädagogik daran beteiligt.

In anderer Hinsicht hat sich unser Haus zudem mit Leben gefüllt. Die Stiftung Bavaria-România hat im Herbst mit einem Sozialprojekt begonnen, in dessen Rahmen eine Gruppe von 15 Kindern täglich nachschulisch begleitet werden. Dafür wurden im Halbuntergeschoss drei Räume sehr schön ausgebaut.

Darüber hinaus kam das Gesuch auf uns zu, einige unserer Räume für die Aktivitäten der neu gegründeten privaten Musik- und Ballettschule Play zur Verfügung zu stellen. Wir haben das gerne getan, auch weil durch deren Miete die Deckung gewisser Unkosten möglich wird. So kommen nun fast täglich jeweils nachmittags Eltern mit Kindern in unser Haus: für Klavierstunden und andere Musik, für Ballettstunden und Gesang. Der Verein Play wird in diesem Sommer zwei andere Räume unseres Kellers zu diesem Zweck ausbauen. Somit ist schon bald unser ganzes großes Untergeschoss ausgenutzt.

Ein wichtiger Akzent des Gemeinschaftslebens waren wiederum die Fakultätstage (ehemals Stille Tage), allerdings diesmal nur während eines Wochenendes. Eine Gruppe von 25 Dozenten und Studenten verbrachte Anfang April zwei Tage in Probstdorf und lernte dort sowohl das Sozialprojekt als auch die Gemeinde kennen. Unvergesslich das gemeinsame Mittagessen am Sonntag im Pfarrhaus mit Blasmusik, als Begegnung mit einem Stück verbliebener siebenbürgisch-sächsischer Tradition.

Die Durchführung einer Studienreise war dieses Jahr nicht möglich. Dafür fahren die Teilnehmer des ökumenischen Seminars kommende Woche zwei Tage durch das Alttal und über die Transalpina zurück, zur Begegnung mit Schätzen der orthodoxen monastischen Tradition und Architektur.

Ausblick

Immer wieder versuchen wir, Initiativen zu entwickeln und so neue Studierende an unser Institut zu binden. Für den kommenden Herbst ist der Master in interethnischer und interreligiöser Mediation ausgeschrieben, in deutscher Sprache und in Zusammenarbeit mit der orthodoxen theologischen Fakultät, angestoßen durch die Stiftung Reconciliation in South East Europe. Wir hoffen auf eine ausreichende Anzahl Einschreibungen.

Für das kommende Sommersemester soll erstmals das schon länger angekündigte Ökumene-Semester Hermannstadt durchgeführt werden. Die Zahl der Anmeldungen ist noch klein, aber wir werden es dennoch abhalten und mit zusätzlicher Energie für die Jahre 2016 und weitere werben. Von den ausländischen Partnern wurde viel Interesse gezeigt.

Ich habe in den bisherigen Worten keinen speziellen Dank an einzelne Personen ausgesprochen; die Liste wäre lang. Es sei an dieser Stelle jedoch gesagt, dass unser Institut nur darum lebt, weil sich Menschen damit identifizieren und viel dafür einzusetzen bereit sind. Gott möge auch im kommenden Jahr seinen Segen dazu geben.

Hermannstadt, 20. Juni 2014

Bericht über das Studienjahr 2014/2015

Stefan TOBLER

*Hochwürdiger Herr Bischof, liebe Kolleginnen und Kollegen,
liebe Studierende, liebe Freunde des theologischen Instituts,*

ein Jahresbericht ist ein Rechenschaftsbericht. Ich habe mehr als andere Jahre den Eindruck, eher mit leeren Händen dazustehen. Aber wenn – als Analogie – in der Aktionärsversammlung einer Firma nach dem Bericht des Verwaltungsrates dessen Mitgliedern formell eine Entlastung ausgesprochen wird, so bitte ich im übertragenen Sinn auch um Entlastung – oder besser: wir wollen diesen Gottesdienst gemeinsam als eine solche Bitte verstehen. Das Institut ist nicht unsere Sache, sondern diejenige unseres Herrn.

Pastoraltheologie

Zum dritten Mal hintereinander kam im vergangenen Herbst wieder eine gute Gruppe neuer Theologiestudenten dazu – ‚gut‘ bedeutet fünf neue Einschreibungen, wovon allerdings nur vier aktiv hier vor Ort studierten. Wiederum geht es altersmäßig um eine Mischung: neben zwei jungen Abiturienten kamen drei Personen, die schon ein Stück Lebensweg hinter sich haben und sich neu orientieren. Einer von ihnen kommt aus Georgien. Er hat vor einigen Jahren bei uns den Sprachkurs Deutsch besucht und kann dank eines Stipendiums aus der Schweiz Theologie studieren.

Der Unterricht für das 1. und 2. Jahr konnte somit geregelt stattfinden. Weniger klar war die Situation für die andere Gruppe. Im 4. Jahr hatten wir keine Studenten, und für die Gruppe des 3. Jahres, von der eine Studentin zur Zeit im Ausland weilt, haben wir aus verschiedenen Gründen die Kurse zum Teil in Form von Blockveranstaltungen abgehalten.

Eine Studentin – Simone Liță-Diaconu – hat im Februar ihre Lizentiatsprüfung abgelegt.

Theologie und Soziale Assistenz

Was sich in einem Auf und Ab abgezeichnet hatte, ist jetzt leider Wirklichkeit geworden: der Studiengang *Theologie und Soziale Assistenz* läuft – zumindest vorläufig – aus. Im vergangenen Jahr gab es zu wenige Interessenten für einen neuen Jahrgang. Es wäre dann zudem – nach fünf Jahren – ein Antrag zur definitiven Akkreditierung fällig gewesen. In Gesprächen mit dem zuständigen Prorektor Țiplic wurde deutlich, dass für eine erfolgreiche Prozedur zwei wichtige Parameter fehlten. Es müssen zumindest 50% der ursprünglich eingeschriebenen Studenten der ersten Jahrgänge absolviert haben, und der Lehrkörper muss mehrheitlich aus fest angestellten Dozenten bestehen. Vor allem das letztgenannte Kriterium war für uns unerreichbar. Der Verzicht auf die Akkreditierung bedeutet, dass wir in diesem Jahr keine Einschreibungen mehr organisieren. Es bleibt somit nur, den drei Studierenden, die jetzt ins dritte Jahr kommen, die Möglichkeit eines Abschlusses zu geben. Dies kann im Wesentlichen durch Zusammenarbeit mit dem rumänischsprachigen Lehrgang geschehen. Schon bisher wurden einzelne Kurse dort belegt.

Die Gründe für diese Schwierigkeiten wurden auch an dieser Stelle schon mehrfach diskutiert; ich möchte dies nicht wiederholen. Mir liegt aber am Herzen, an dieser Stelle nochmals ausdrücklich Herrn Dr. Walter Gebhardt und Frau Ruxandra Gebhardt zu danken. Sie haben sehr viel in dieses Projekt investiert. Frau Gebhardt hat uns leider bereits im Winter dieses Jahres verlassen, zugunsten einer zu ihr passenden Stelle im Sozialbereich in Deutschland.

Wir freuen uns, heute drei Absolventen des Lehrganges verabschieden zu können.

Lehrkräfte, Einbindung in die Universität und Auslandskontakte

Im Vergleich zum Vorjahr hat sich an der Zusammensetzung des Lehrkörpers wiederum nichts geändert; ich verzichte darum an dieser Stelle auf die Nennung einzelner Namen. Das Fehlen des Dozenten für Liturgisches Singen wurde von Renate Klein in Zusammenarbeit mit Hedda Martin und Hans-Georg Junesch aufgefangen, durch einen Kurs für Gestaltung von Andachten und besonderen Feiern. Wir hoffen, im kommenden Jahr hier

wieder zu einer normalen Situation zurückkehren zu können. Einen anderen Teil der Fächer in der Praktischen Theologie konnten wir durch Gastdozenten abdecken. Das notwendige religionspädagogische Praktikum hat Kollegin Renate Klein mit großer Umsicht in die Wege geleitet.

Letztes Jahr hatte ich auf die prekäre Situation bezüglich Bezahlung der Lehrbeauftragten hingewiesen. In dieser Hinsicht hat sich glücklicherweise eine Verbesserung ergeben, allerdings nicht ohne Durchgang durch einen Moment der Krise. Aus finanziellen Gründen hatte die Universitätsleitung letzten Sommer den Druck auf all jene Fachbereiche erhöht, die eine zu geringe Anzahl Studierender haben; und explizit auch auf uns, so sehr, dass wir bereits begannen, uns nach einer institutionellen Alternative umzusehen und diese auch gefunden hatten. Die Leitung der Lucian-Bлга-Universität will uns aber hier behalten und hat uns darum bessere Konditionen zugesagt. Das hat in diesem Jahr auch funktioniert. Unsere Integration hier vor Ort sieht zur Zeit stabil aus.

Sehr dankbar waren wir auch in diesem Jahr über die Unterstützung durch ausländische Dozentinnen und Dozenten. In erster Linie möchte ich Prof. Kai Brodersen (Erfurt) nennen, der ein ganzes Sabbatsemester lang bei uns war und zwei Lehrveranstaltungen übernahm (Umwelt NT und Antikes Judentum) – dies war für die Studierenden eine große Bereicherung.

Weiter zu nennen sind: Prof. Peter Scheuchenpflug von der Universität Regensburg und Dr. Johannes Ammon vom Religionspädagogischen Zentrum in Heilsbronn, die in je einer Woche Religionspädagogik und –didaktik unterrichteten; Frau Prof. Gertraud Müller von der Evangelischen Fachhochschule Nürnberg und ihre Assistentin Kathrin Holthoff für das Fach Gerontologie; Prof. Frank Como von der Hochschule Würzburg für das Fach Arbeitsmethoden in der Sozialassistenten; Dr. Florian Flörsheimer aus Berlin für die Fächer Psychosozialogie der Familien und Methoden der Untersuchung in der Sozialassistenten; Dr. Manfred Ragati für Management im Personalwesen und Evaluierung von Sozialprojekten. Herzlich danken wir für den so wertvollen Einsatz all dieser Kolleginnen und Kollegen. Er ist Ausdruck von unvermindert lebendigen Beziehungen mit unseren ausländischen Partnern. Bisherige Erasmus-Verträge wurden verlängert, und neue konnten abgeschlossen werden, was uns sehr freut, und zwar mit den theologischen Fakultäten der Universitäten Heidelberg, Greifswald und Kiel. Dies

hat nicht zuletzt mit der neuen Initiative „Ökumene-Semester Hermannstadt“ zu tun, auf die ich gleich noch zu sprechen komme.

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch zwei Studienreisen, die Partnerfakultäten hierher organisiert haben und die Gelegenheit zu regem Austausch waren: die Evangelische Hochschule Nürnberg (für Sozialassistenten) und die Universität Hannover (Theologie auf Lehramt).

Bibliothek

Ein Student hat in diesem Jahr als Hilfsbibliothekar Dienst getan und das minimal Nötige tun können. Wir brauchen dringend eine neue gute Lösung für den Herbst. Wiederum konnten wir zahlreiche Bücherspenden entgegennehmen, worunter vor allem der Nachlass des Baseler Neutestamentlers Bo Reicke zu nennen ist. Ebenso wichtig ist es, dass uns dank der Initiative von Johannes Klein dieses Jahr wieder ein Betrag des Gustav Adolf Werks zugesagt wurde, weshalb wir auch dringend benötigte neue Literatur anschaffen können.

Ökumene-Semester Hermannstadt

Erstmals wurde in diesem Frühling und Sommer das neue Angebot unter dem Namen „Ökumene-Semester Hermannstadt“ durchgeführt, organisiert durch das Institut für Ökumenische Forschung. Sieben Gaststudenten aus Deutschland und der Schweiz und eine hiesige Teilnehmerin haben sich vier Monate lang intensiv mit der Orthodoxie und den spezifischen Traditionen unserer evangelischen Kirche beschäftigt, dazu kamen kurze Einblicke in andere Konfessionen und Ausflüge. Gewiss kann manches noch verbessert werden, aber ich glaube, dass wir von einem guten Erfolg sprechen können. Ein solches Programm ist nur hier in Hermannstadt möglich, dank der deutschen Sprachkenntnisse einer ganzen Reihe orthodoxer Kollegen, die einen Hauptanteil des Unterrichts bestritten. Das Ökumene-Semester fußt also auf einem Alleinstellungsmerkmal unserer Stadt und kann zu einem Markenzeichen werden. Jetzt geht es darum, für die kommenden Jahre Werbung zu machen und nicht locker zu lassen. Zu bedenken wäre für nächstes Jahr,

wie eine engere Verbindung mit den Veranstaltungen für evangelische Theologie möglich ist.

Beziehungen zur Kirche

Im letzten Sommer, als es in den Beziehungen zur Universitätsleitung zu einem schwierigen Moment kam, haben wir die Unterstützung durch unsere Kirchenleitung spüren dürfen – ich möchte Bischof Guib ausdrücklich dafür danken. Ebenso gilt unser Dank der großzügigen Ausrichtung von Stipendien. Die Identität unseres Instituts ist ja ohne enge Verbindung mit der Kirche nicht zu verstehen. Die Studenten sollen in das kirchliche Leben hineinwachsen, damit deutlich wird, ob ein Weg der Berufung da weiterführt. Diesem Ziel diene ein Gespräch der Erstsemestrigen mit dem Bischof und das Angebot zu einem Mentorat, das einige in diesem Jahr angenommen haben. Schließlich ist zu nennen, dass wir auch in diesem Jahr mit den Studentengottesdiensten in Gemeinden gegangen sind: Hermannstadt, Fogarasch und Broos.

Sprachkurs

Der Sprachkurs gehört zu den stabilen Einrichtungen unseres Hauses. Dank der gut eingespielten Zusammenarbeit der Dozentinnen und Dozenten brauche ich mich darum kaum zu kümmern, und der Erfolg zeigt sich in der Prüfung und in den positiven Rückmeldungen vom Geldgeber in Deutschland, dem Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung. Ich möchte allen Beteiligten meine Anerkennung aussprechen und meiner Freude Ausdruck verleihen. Eine Herausforderung bleibt jedes Jahr die Aufnahme-prozedur für die Ausländer und deren Integration in die Gruppe, da sie größere Sprachhindernisse zu überwinden haben.

Haus und Gemeinschaftsleben

Einige Traditionen, die in unserem Haus die Gemeinschaft stärken und ausdrücken, haben auch in diesem Jahr nicht gefehlt; ich denke an den Boboball und an die besonders gelungene Adventsfeier. Zweimal in der Wo-

che wurden Morgenandachten gehalten. Das Verständnis für die Bedeutung dieser Andachten, die Teilnahme und die sorgfältige Vorbereitung könnten aber verbessert werden. Ich sage das auch zu mir selbst als Aufgabe, mich um einige Aspekte des Gemeinschaftslebens stärker und persönlicher zu kümmern. Dieser Punkt soll im kommenden Jahr unsere besondere Aufmerksamkeit erhalten. Die Hausordnung soll funktionieren und dem Gemeinschaftsgeist dienen – auch und gerade deshalb, weil unterschiedliche Personen und Gruppen ein- und ausgehen: die Studierenden der Grundschulpädagogik (die auch in einzelne Aktivitäten mit einbezogen sind), das Sozialprojekt der Stiftung Bavaria-România und die Musik- und Kunstschule Play, die inzwischen drei weitere Räume im Untergeschoss schön ausgebaut hat. Es gibt im Untergeschoss nun keine ungenutzten Räume mehr.

Institut für Ökumenische Forschung

Ein paar Worte möchte ich über die Aktivitäten dieses Instituts sagen, da unser Departement ja einer der beiden Träger ist und sich die Aktivitäten vielfach gegenseitig bedingen und befruchten. Bereits zur Sprache kam das „Ökumene-Semester Hermannstadt“. Die Zeitschrift RES erscheint regelmäßig und ist jetzt auch in wichtige internationale Datenbanken aufgenommen worden.

Ausdrücklich möchte ich die neue Veranstaltungsreihe „Gesellschaftliche Debatten Hermannstadt“ nennen, mit der wir verstärkt in die Öffentlichkeit hineinwirken wollen, jeweils mit einem zweisprachigen Angebot (dank Simultanübersetzung). Den Anstoß dazu gab der Besuch von Margot Käßmann im Herbst und die gelungene Debatte im Spiegelsaal des Forums. Im März war der Besuch von Jürgen Moltmann geplant, der zwar wegen Krankheit im letzten Moment absagen musste, aber doch Anstoß zu einem gut besuchten Abend in der Astra-Bibliothek zum Thema „Gewalt im Namen der Religion“ gab. In einer Woche, am 3. Juli, findet ebendort ein Abend zum Thema „Medien – Moral und Wahrhaftigkeit“ statt, und für Ende November hat Andrei Pleșu seine Teilnahme zugesagt, neben einem italienischen Gast, zum Thema der Identität Europas.

Eine gute Nachricht ist schließlich, dass gerade die Prozedur zur Anstellung eines wissenschaftlichen Mitarbeiters läuft; die Universität hat dem

zugestimmt, wobei zu bemerken ist, dass eine externe Finanzierung vorgesehen ist.

Ausblick

In diesem Sommer steht die Erneuerung der Akkreditierung für den vierjährigen Lehrgang der Pastoraltheologie an. Obwohl wir wegen der geringen Größe eine Ausnahme bilden, bin ich zuversichtlich, dass wir den Prozess erfolgreich durchlaufen werden. Wir sind landesweit einzigartig, und von seiten der theologischen Einrichtungen der anderen Konfessionen besteht das klare Interesse daran, dass wir weiter funktionieren können. Gespannt warten wir nun auf die Zeit der Einschreibungen.

So wollen wir gemeinsam Gott um seinen Segen für den Abschluss des Jahres und den neuen Start im Herbst bitten.

Hermannstadt, 26. Juni 2015

BIBELWISSENSCHAFT

„Aufbruch“ als heimliches Prinzip in den Samuelbüchern

Walter DIETRICH

I. Israels Aufbruch in die Staatlichkeit: historisch und literarisch

Im deuteronomistischen Geschichtswerk, das die Zeit von der Landnahme Israels bis zum Landverlust umspannt, wird der relativ kurzen Epoche der frühen Königszeit (ca. 1000–926 v. Chr.) auffällig viel Raum gegeben: 67 Kapitel (1Sam 1 – 1Kön 12). Demgegenüber erhalten die viel längeren Perioden davor und danach, die Zeit der Stämme (ca. 1200–1000 v. Chr.) und die Zeit der späteren Könige (926 bis 563 v. Chr.), mit 45 bzw. 34 Kapiteln (Jos–Ri bzw. 1Kön 13 – 2Kön 25) deutlich weniger Platz

Die Zeit der Staatsbildung in Israel ist nicht nur literarisch, sondern auch historisch von besonderem Gewicht. Der Schritt von einer tribalen zu einer staatlichen Ordnung ist eine ungemein einschneidende und weitreichende Veränderung in der Geschichte eines Volkes. Das biblische Israel bewältigte ihn in weniger als einem Jahrhundert. Demgegenüber brauchten die Schweizer Eidgenossen wie auch die Siebenbürger Sachsen, um von dezentralen, genossenschaftlichen Anfängen zu festen staatlichen Strukturen zu gelangen, wohl über ein halbes Jahrtausend.¹ Man ahnt die gewaltigen Spannungen, die das Israel des 10. Jahrhunderts v. Chr. erschüttert haben müssen.

Die Situation des vorstaatlichen Israel – das zeigen diejenigen biblischen Texte, die (mehr oder weniger verschwommene) Erinnerungen an diese Zeit

¹ Mit dieser Anspielung grüßt ein Schweizer Alttestamentler den Siebenbürger Neutestamentler Hans Klein in Ehrerbietung und Dankbarkeit.

aufbewahrt haben, das zeigt aber auch mit zunehmender Klarheit die Archäologie – war von folgenden Faktoren geprägt:

Die Siedlungsgebiete der Stämme lagen überwiegend im mittelpalästinischen Bergland. Sie waren von einer fast rein landwirtschaftlichen, kleinbäuerlichen Lebens- und Wirtschaftsweise geprägt. Die typische Siedlungsform war das Dorf, meist ringförmig, zuweilen befestigt auf Bergkuppen angelegt. Die Bewohner betrieben Ackerbau auf mühsam dem steinigen, karstigen Gelände abgerungenen kargen Böden und hielten Kleinviehherden in den ganz unzugänglichen, brachliegenden Gebirgsgegenden. Die Wasserversorgung während der langen, trockenen Sommer erfolgte teils aus Quellen, vor allem aber aus Zisternen. Mangel, Knappheit, Trockenheit, oft auch Hunger waren ständige Begleiterscheinungen.

Die einzelnen Stämme und sogar die Sippen existierten weitgehend für sich, in weitreichender Autarkie. Sie betrieben eine Art Subsistenzwirtschaft, d. h., man lebte von dem, was sich an Getreide und Gemüse anbauen ließ, und von dem, was Schaf- und Ziegenherden abwarfen. Tauschwirtschaft über das einzelne Dorf, erst recht über die jeweilige Region hinaus gab es kaum, von Überlandhandel ganz zu schweigen. Heiraten erfolgten allermeist über kleine Entfernungen hinweg: innerhalb des Dorfs, vielleicht noch zum Nachbardorf. Entsprechend begrenzt waren die geistigen und kulturellen Horizonte. Die Religion diente vorwiegend der Sicherung der Fruchtbarkeit und des Lebens.

Die dörfliche Gesellschaft war vergleichsweise egalitär. Sicher gab es größere und kleinere, erfolgreichere und ärmere, durch Glück und durch Tüchtigkeit begünstigte und weniger begünstigte Bauern. Die Dörfer hatten Ältestenräte, eine Art Notabeln, und am anderen Ende der Skala standen Unselbstständige, Sklaven, Knechte und Mägde (von Geburt her oder infolge Verschuldung und Verarmung); dennoch gab es keine ausgeprägt hierarchischen Herrschaftsformen.

In den Ebenen Palästinas – in der Küsten-, der Jesreel- und auch der Jordanebene – herrschten teilweise sehr andere Lebensformen und -ordnungen. Während der gesamten Bronzezeit existierten in Kanaan Stadtstaaten, über die zeitweise die ägyptischen Pharaonen die Oberherrschaft ausübten. Dieses politische System zerfiel in der Spätbronzezeit, doch gab es auch in der frühen Eisenzeit noch – d. h. in der Frühzeit des werdenden

Israel – Residuen oder Revivals der alten urbanen Kultur. Namentlich in der Küstenebene hatten sich zudem die Philister niedergelassen: eine wohl aus der Ägäis stamende Herrenschrift, die aus fünf vordem kanaanitischen Städten florierende Wirtschaftszentren mit differenzierter Ökonomie und überregionalen Handelsbeziehungen machten. Landwirtschaft war nur begrenzt ihre Sache; landwirtschaftliche Produkte bezogen sie (oder nahmen sie sich) aus dem gebirgigen Hinterland im Osten.

In der Nachbarschaft der kanaanitischen bzw. philistäischen Städte und der israelitischen Stämme gab es noch weitere stadtstaatliche Zentren (die Phönizierstädte im Nordwesten) wie auch bäuerlich-tribal geprägte Gesellschaften (die Aramäer, Ammoniter, Moabiter und Edomiter im Osten) sowie nomadisierende Verbände (die Midianiter und Amalekiter im Süden).

Dies etwa war die Situation Palästinas in der Frühen Eisenzeit (ca. 1200–1000 v. Chr.), wie sie in den Erzählungen des Richterbuchs und am Anfang des 1. Samuelbuchs vorausgesetzt ist. In den Königsbüchern bietet sich dann eine erheblich veränderte politische Lage. Weiterhin bestehen im Westen die philistäischen und phönizischen Stadtstaaten. Im Osten sind vier Königtümer entstanden: Aram-Damaskus, lange Zeit die führende Regionalmacht, sowie die kleineren Ammon, Moab und Edom. Dazwischen haben sich zwei israelitische Staaten etabliert: das Königreich Israel, reichend vom Libanon bis zu einer Linie knapp nördlich von Jerusalem, unter Einschluss der Jesreel- und der Jordansenke sowie eines Teils des Ostjordanlands; und das wesentlich kleinere, bei weitem nicht so volkreiche Königreich Juda, von Jerusalem bis in den Negev reichend. Diese Staaten bleiben eine Zeitlang selbstständig, bis sie in die Imperien der mesopotamischen Mächte Assyrien und Babylonien eingegliedert wurden.

Den Übergang von der einen zur anderen Situation beschreiben die Samuelbücher. Sie erzählen die Geschichte eines epochalen Aufbruchs Israels. Es war nicht der erste dieses Volkes und sollte nicht der letzte bleiben. Nach den Erzählungen des Pentateuchs war schon das Leben der Urhahnen Israels von Aufbrüchen gekennzeichnet: von Mesopotamien nach Palästina, von dort nach Ägypten, von Ägypten hinein in die Wüste Sinai und von dort in Richtung auf das Gelobte Land. Am Ende der Königsbücher erfolgt der grundstürzende Aufbruch aus der Eigenstaatlichkeit in die Staatenlosigkeit und ins babylonische und ägyptische Exil. Keine hundert Jahre später bre-

chen wieder Juden (keineswegs alle!) vom Exil zurück in die Heimat auf, werden alsbald aus den Träumen erneuerter eigener Staatlichkeit gerissen und in die raue Realität der persischen, dann der griechischen und schließlich der römischen Fremdherrschaft versetzt, um am Ende in neue Exile in der gesamten römischen Ökumene und darüber hinaus getrieben zu werden.

Die ständigen Aufbrüche des israelitischen und jüdischen Volkes erklären sich nicht zuletzt aus der exponierten Lage des Landes der Bibel: auf der Landbrücke zwischen den großen Macht- und Kulturzentren am Nil und an Euphrat und Tigris, geographisch selbst relativ kleinräumig und kleinkämmig, nicht geeignet für umfassende territoriale Zusammenschlüsse, ausgestattet mit höchst begrenzten ökonomischen Ressourcen, bevölkerungsmäßig immer unterhalb der kritischen Masse zur Großmachtbildung. Ein Völklein wie Israel war gezwungen zu immer neuen, oft höchst unliebsamen Aufbrüchen. Die Folge war aber auch, dass es zu immer neuen geistigen Aufbrüchen fähig war. Nicht zuletzt seine Religion ermangelt einer, manchen vielleicht als wünschenswert erscheinenden Statik und Systematik. Der Gott, dem Israel sich verschrieb (oder der sich ihm verschrieb), kann bald als Wüsten-, bald als Kulturlandgott auftreten. Er kann als Schöpfer- oder als Geschichtsgott erscheinen. Er wird einmal als wandernd, einmal als sesshaft wahrgenommen. Er will einmal an keinem festen Heiligtum, dann an vielen und schließlich nur an einem einzigen verehrt werden. Er wird als Familien- wie auch als Landes-, als Stammes- wie auch Staatsgott gesehen.

Es ist, als konzentrierten sich die Beweglichkeit und Wandlungsfähigkeit Israels wie auch die seines Gottes in der frühen Königszeit wie in einem Prisma. Der Anfang des 1. Samuelbuchs zeigt Israel noch als dezentrales Gefüge: Bauernfamilien, die an ein Stammesheiligtum zum Jahresfest pilgern (1Sam 1), ein Stammesheer, das eine vernichtende Niederlage gegen die Philister erleidet, ein Stammesheiligtum, das dem Feind in die Hände fällt (1Sam 4), Bergbauern, die ihre Arbeits- und Ackergeräte bei den Philistern kaufen und warten lassen müssen (1Sam 13,20f.), ein erster König, der Bauernsohn ist (1Sam 9) und selbst noch den Pflug führt (1Sam 11), der über keine Residenz und über keine nennenswerten staatlichen Strukturen verfügt (1Sam 13f.). Völlig anders die Lage am Anfang des 1. Königsbuches. Der jetzige, dritte König Israels ist Königssohn (1Kön 1), verfügt über eine differenzierte Verwaltung (1Kön 4), residiert in einer teilweise neu errichteten Kapitale mit

Palast und Tempel (1Kön 5–8), pflegt internationale Beziehungen, betreibt ein offenbar aufwändiges Hofleben einschließlich eines riesigen Harems und fördert Kunst und Bildung (1Kön 10f.). Der Umbruch könnte schärfer kaum sein. Auch wenn in der biblischen Darstellung Salomos manches übertrieben und aus späterer Zeit zurückprojiziert sein mag, hat Israel sich offenbar binnen etwa eines halben Jahrhunderts von einer Stammesgesellschaft in einen monarchisch gelenkten Staat verwandelt und ist zu einem regulären Glied der vorderorientalischen Staatengemeinschaft geworden.

Dieser grundstürzende und grundlegende politische Wandel war womöglich auch mit einem starken religiösen Umbruch verbunden. Die Stämme, soweit sie sich schon in vorstaatlicher Zeit als zusammengehörig empfanden, trugen den Gottesnamen „El“ im Namen (Isra-El; in Gen 32,23–32 findet sich eine volksetymologische Deutung dafür). Im Onomastikon der Samuelbücher findet sich ebenfalls das Epitheton El (Elkana, Samuel, Eliab, Elimelech usw.), daneben auch „Baal“ (Eschbaal, Meribaal u. a.) – aber auch schon „Ja(hu)“ oder „J(eh)o“ (Jonatan, Jischwi, Joab, Seraja, Benaja, Jojada, Urija, Adonija etc.). Es ist, als sei Jhwh gerade dabei, zum Gott Israels zu werden – möglicherweise, weil die ersten Könige sich dezidiert als seine Verehrer bekannten und zwecks Schaffung eines einigenden ideologischen Bandes seine Verehrung förderten.

War also Israel in der frühen Königszeit gleichsam erst auf dem Weg, Jhwhs Volk zu werden, so wurde es damals doch klar zum Staatsvolk. Als solches sollte es ein rundes halbes Jahrtausend existieren – in einer mehrtausendjährigen Geschichte eine nicht übermäßig große Spanne. Und doch war die Königszeit eine äußerst formative Phase in der politischen, der Religions- und nicht zuletzt auch der Kultur- und Literaturgeschichte Israels. Und in der frühen Königszeit wurden die Weichen dorthin gestellt. Ob das Alte Testament Zeugnisse aus der vorstaatlichen Zeit bewahrt hat, ist strittig; am ehesten ist das in Grundbeständen der Jakob-Überlieferung (Gen *30f.) und des Debora-Liedes (Ri *5) der Fall. Diejenigen Textelemente der Samuelbücher, die sich mit einiger Sicherheit in die frühe Königszeit zurückverfolgen lassen, gehören somit zu den ältesten des Alten Testaments. Um 700 v. Chr. lag die Gesamtdarstellung der frühen Königszeit weitgehend abgeschlossen vor. In ihr erreichte die hebräische Erzählkunst bereits einen ihrer Höhepunkte. Wenn das Alte Testament große Weltliteratur ist, dann nicht zuletzt

dank der Samuelbücher. Die namenlosen Autoren, die dafür verantwortlich sind, begriffen offenbar die frühe Königszeit als Zeit des Aufbruchs. Auch wenn sie das hebräische Wort für „aufbrechen“, *qûm*, nicht auffällig häufig verwenden (in 1Sam 21,1.11; 23,4.13; 25,1; 27,2; 2Sam 15,14), deutet sich darin doch schon an, dass hier nicht fixe Gegebenheiten beschrieben werden sollen, sondern ein höchst lebendiger, überraschender geschichtlicher Prozess. Das wird noch viel deutlicher in den Hauptcharakteren der Samuelbücher. Jeder von ihnen erlebt (oft auch: erleidet!) die unterschiedlichsten persönlichen Aufbrüche und wird so zum Teil des großen Aufbruchs Israels in die Staatlichkeit.

II. Die Hauptfiguren der Samuelbücher: Verkörperungen des Aufbruchs

1. Samuel

Die Mutter Samuels, Hanna, könnte geradezu als Inbegriff einer aufbrechenden, Neues wagenden Frau gelten. Sie ist nicht bereit, ihre Kinderlosigkeit und gar noch hämische Bemerkungen einer Nebenbuhlerin klaglos zu ertragen. Abrupt verlässt sie beim Jahresfest in Schilo die familiäre Tischgemeinschaft und begibt sich „vor Jhwh“, d. h. ins Heiligtum. Mit Gott schließt sie einen ungewöhnlichen Pakt: Er soll ihr einen Sohn, sie wird ihm diesen zurück schenken. Der Dienst tuende Priester missdeutet ihr aufgewühltes Benehmen, will sie des heiligen Ortes verweisen. Sie aber erringt sich seinen Segen – und wird bald darauf schwanger. Später hält sie das Gott gegebene Wort und übergibt ihren Sohn, Samuel, dem Heiligtum in Schilo (1Sam 1). Das ihr von späteren Redaktoren in den Mund gelegte Lied (1Sam 2,1–10) gibt der Überzeugung Ausdruck, dass der Gott Israels ein Gott der überraschenden Neuanfänge ist; er vermag althergebrachte Ordnungen außer Kraft zu setzen, die Hohen zu erniedrigen, die Niedrigen zu erhöhen. Dies wird eine Leitlinie der Erzählungen in den Samuelbüchern sein.

Als Priesterzögling hebt sich der junge Samuel vorteilhaft von den Sprösslingen der Priesterfamilie ab (1Sam 2). So empfängt er anstelle der Priester die Offenbarung Gottes (1Sam 3). Die elidischen Priester gehen im Kampf gegen die Philister zugrunde, die von ihnen gehütete Lade fällt in Feindeshand (1Sam 4). Während sich das heilige Palladium seinen Weg

zurück in die Heimat erkämpft (1Sam 5f.), findet Samuel nicht weit entfernt von Schilo, im ephraimitisch-benjaminitischen Grenzgebiet, eine neue Aufgabe: Er wird zum allseits geachteten Richter, zu einer Art Volkstribun der dort siedelnden israelitischen Verbände, als der er sogar gegen die Philister einen Erfolg zu erringen vermag (1Sam 7). Damit ist er in einer Position, aus der heraus er die politische Ordnung der israelitischen Stämme auf neuen Grund stellen kann. Die Stämmeordnung hat sich überlebt, es muss eine Staatsordnung geschaffen werden. Trotz der Bedenken Samuels und auch Gottes kommt dafür nur eine Monarchie in Frage (1Sam 8). Samuel findet mit Gottes Hilfe den richtigen Mann als ersten Amtsinhaber: den Benjaminiten Saul aus dem nahe gelegenen Gibeon (1Sam 9f.). Nur die Autorität Samuels ermöglicht dessen Inthronisation, und begleitet von Samuel erringt er seinen ersten militärischen Erfolg gegen die Ammoniter (1Sam 11). Danach zieht sich Samuel aus der Politik zurück, nicht ohne Israel noch einmal ernst vermahnt zu haben (1Sam 12).

Samuel ist es, der sich von der getroffenen Wahl auch wieder distanzieren und einen erneuten Aufbruch wagen kann. Als er feststellt, dass Saul sein Amt nicht jederzeit und absolut vor Gott verantworten und nach Gottes strenger Anweisung ausüben will, entzieht er ihm die göttliche Legitimation und kündigt das Auftreten eines anderen an, der „nach Gottes Herzen ist“ (1Sam 13,7b-15; 15). Saul darf noch einen großen Erfolg gegen die Philister erzielen, darf eine schütterte staatliche Ordnung installieren (1Sam 14) – doch Samuel ist schon zu neuen Ufern aufgebrochen: Den unscheinbaren David ben Isai aus Betlehem kürt er zum nächsten König (1Sam 16,1–13) und wartet dann im Hintergrund ab, wie die Ablösung des ersten Königs Israels durch den zweiten vonstatten gehen wird. Einmal ist er David noch gegen Saul behilflich, schützt ihn vor dessen Nachstellung. Dann hört man nichts mehr von ihm, bis er in hohem Alter stirbt (1Sam 25,1). Saul wird bald danach sein Ende finden, David sein Erbe antreten (1Sam 30–2Sam 5).

So ist Samuel der (Gottes-)Mann, der Israel den Schritt in eine neue politische Ordnung zu tun hilft und eine alsbald eintretende Fehlentwicklung korrigiert. Er ist der Mann des Übergangs vom tribalen zum staatlichen System in Israel, von der Zeit ohne König zu der mit Königen. Danach wird die staatliche Ordnung stabilisiert, wird das Staatsschiff Israels (und Judas) in halbwegs gesicherten Gewässern unterwegs sein.

2. Saul

Die zweite große Gestalt der Samuelbücher ist der von Samuel inthronisierte Saul. Sein Kommen kündigt sich schon im allerersten Kapitel an, indem das dortige Leitwort, *šā'al* („bitten“), seinen Namen *šā'ul* präludiert (1Sam 1). Er selbst, so die biblische Darstellung, wäre nie auf den Gedanken verfallen, König zu werden; der Sprung vom gewohnten Familien- und Sippendenken zu einem neuartigen, königlichen Selbstbewusstsein muss ihm von außen – genauer: von Samuel – nahegelegt werden. Ein fast nichtiger Anlass – dem Vater sind Eselinnen entlaufen – setzt Saul in Bewegung: von Gibeon auf Umwegen nach Rama, vom Vater Kisch zum Propheten Samuel, vom arglosen Bauernsohn zum Königsanwärter (1Sam 9,1–10,16); die ihm von Samuel entgegengebrachte Ehrerbietung verwirrt ihn, er möchte sie zurückweisen. Als bei einer Volksversammlung ein König per Los ermittelt werden soll und prompt Saul getroffen wird, da fehlt er, hält sich beim Tross auf bzw. hat sich dort versteckt (1Sam 10,17–27). Kurz, Saul ist von Haus aus kein Mann des Neuaufbruchs, und doch wird er zu dessen Galionsfigur.

Eine weitere Version seiner Königswerdung zeigt ihn noch als Bauern, der wie alle andern von der Nachricht eines schamlosen Überfalls der Ammoniter auf die Ortschaft Jabesch in Gilead überrascht wird. Anders als bei allen anderen bleibt es bei ihm jedoch nicht bei Empörung und Trauer; ihn vielmehr „springt der Geist Jhwhs an“, als charismatischer Führer treibt er die Israeliten zur Heerfolge, befreit Jabesch und wird anschließend in Gilgal auf den Thron gehoben (1Sam 11). Der gewaltige Wechsel vom Bauern zum Heerführer und König in einem Kapitel! Was Saul treibt, ist kein neuartiges, sondern ein aus der Vergangenheit bekanntes Phänomen: Schon in der Stämmezeit waren immer wieder geistbegabte militärische Führer aufgetreten, die einen oder mehrere Stämme in den Kampf gegen äußere Feinde führten (Ri 3–16). Während sie aber jeweils ins Glied zurücktraten, blieb Saul an der Macht.

Der Überlieferung zufolge hatte er alsbald mit noch viel gefährlicheren Feinden zu tun als den Ammonitern. Die Philister drängten aus der Küstenebene herauf, um die israelitischen Siedler in die Rolle einer Untertanenbevölkerung zu zwingen. Eine große Schlacht gegen sie soll Saul mit Hilfe seines Sohnes Jonatan (1Sam 13–14), eine weitere mit Hilfe des jungen David gewonnen haben (1Sam 17). Es gibt ein kleines Summarium seiner

militärischen Erfolge, verbunden mit einer Liste der Mitglieder der Königsfamilie, unter ihnen sein Neffe Abner, der ihm als Truppenführer diente (1Sam 14,47–51). Neben dem von Zeit zu Zeit aufzubietenden Heerbann verfügte Saul offenbar über eine kleine stehende Truppe (1Sam 14,52), eine Neuerung, die ihm ermöglichte, polizeiliche und auch kleinere kriegerische Aufgaben sozusagen aus eigener Kraft zu erfüllen. Aus welchen Mitteln diese Söldnergarde unterhalten wurde, erfährt man nicht; möglicherweise diente diesem Zweck die Akkumulation größerer Anteile am damals wichtigsten Produktionsmittel: dem landwirtschaftlich nutzbaren Boden (vgl. 2Sam 16,1–4).

Sauls Reich war nicht groß, seine Herrschaft nicht stark ausgebaut. Auf ihn hörten wohl nur die Stämme des mittelpalästinischen Berglands und der ostjordanischen Landschaft Gilead (vgl. 2Sam 2,9). Nichts verläutet von einer differenzierten Verwaltung, von Steuern, von einem nennenswerten höfischen Leben, von Kunst und Kultur. Saul war eine Art Soldatenkönig – nicht mehr und nicht weniger. Dass er dies werden konnte, bedeutete bereits eine gewaltige Veränderung in der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung Israels. Einer war jetzt auf längere Zeit (im Prinzip unbefristet) über alle anderen hinausgehoben. Erst der Tod trennte ihn von der Macht, und zuvor versuchte er eine ihn überdauernde dynastische Herrschaft zu installieren, was aber misslang. In alledem gelangte sein Nachfolger David wesentliche Schritte weiter.

3. *David*

Davids Karriere begann im Umkreis Sauls. Anscheinend bot ihm dessen Söldnertruppe eine Chance zu erstem Aufstieg. Er soll auch dem gemütskranken König als Musiktherapeut gedient haben (1Sam 16). Bald aber sprengten sein Ehrgeiz und sein Talent den engen Rahmen des Königsdienstes. Er gewann die Prinzessin Michal zur Frau und den Kronprinzen Jonatan zum Freund. Bald wurde er dem König suspekt; argwöhnisch beobachtete dieser den Senkrechstarter, stellte ihm nach, wollte ihn angeblich sogar aus dem Weg räumen (1Sam 18). David entwich und machte sich als Bandenführer in seiner judäischen Heimat selbstständig (1Sam 21): ein Ausstieg, der nicht sogleich als Aufstieg erkennbar ist, vielmehr eher wie ein Abstieg wirkt.

Das Leben als Freibeuter war naturgemäß eine ständige Abfolge von Aufbrüchen: von Ort zu Ort, von Versteck zu Versteck, von einer Möglichkeit, das Auskommen der Truppe zu sichern, zur andern (1Sam 21–25). Einmal, wird erzählt, entschloss er sich, die Ortschaft Keila von den Philistern zu befreien, dann wieder musste er sie überstürzt verlassen, um Saul nicht in die Hände zu fallen. Am Ende soll er nur noch die Möglichkeit des Übertritts zu den Philistern gesehen haben. Angeblich fiel ihm dieser Schritt enorm schwer, bedeutete er doch den Bruch mit allem Vertrauten, einschließlich der hergebrachten Religion (1Sam 26–27).

David hielt es nicht lang in der Stellung eines philistäischen Vasallenkönigs von Ziklag. Bald schon folgte ein neuerlicher Wechsel: nach Hebron, von wo aus er ein neugeschaffenes Königtum Juda regierte. Damit war Davids Ehrgeiz noch immer nicht gestillt. Gezielt destabilisierte er das Reich des inzwischen gefallenen Saul, bis ihm auch dessen Krone angetragen wurde. Das zwischen beiden Reichsteilen gelegene Jerusalem erwählte er zur Residenz (2Sam 2–5). Auch dort freilich kam er nicht zur Ruhe. Nicht nur scheint er eine große Zahl von Kriegen geführt zu haben (2Sam 8), auch Bürgerkriege erschütterten sein Reich; sein eigener Sohn Absalom trachtete ihm nach dem Leben und vertrieb ihn eine Zeitlang aus Jerusalem (2Sam 15–20).

Innenpolitisch brach David laut dem biblischen Bericht zu manchen neuen Ufern auf. Als wohlüberlegter religionspolitischer Schachzug lässt sich die Überführung der heiligen Lade nach Jerusalem verstehen: eines fast in Vergessenheit geratenen Kriegspalladiums der mittelpalästinischen Stämme Israels (2Sam 6). Damit erwies David seine Reverenz gegenüber einem Kernsymbol der alten Stämmereligion, zugleich einer Repräsentanz des zu seiner Zeit noch keineswegs monotheistisch oder auch nur monolatrisch verehrten Gottes Jhwh, der als über der Lade thronend geglaubt wurde. Jhwh wurde zum Dynastie- und damit über kurz oder lang zum Landesgott Judas wie auch Israels.

Offenbar hat David eine relativ differenzierte Verwaltung aufgebaut, deren Spitzen zweimal in fast gleich lautenden Listen aufgezählt werden (2Sam 8,16–18; 20,23–25). Man muss sich den davidischen Staat trotzdem nicht vorstellen wie einen modernen, durchorganisierten Flächenstaat. Es war ein Klientel-Staat, zusammengesetzt aus einer Vielzahl unterschiedli-

cher politischer Entitäten – Stämme, Clans, Städte, Kleinregionen –, die ein je eigenes Verhältnis zum König unterhielten. Erst recht ist das in 2Sam 8 entworfene Bild eines Imperiums, in dem das Kernland umgeben war von einem breiten Gürtel von Vasallenstaaten, der bis fast an den Nil und an den Euphrat reichte, kräftig überzeichnet. Die Ammoniter scheint David tatsächlich dauerhaft unterworfen zu haben (2Sam 10; 12); andere Nachbarn mag er gelegentlich besiegt, mit wieder anderen ein schiedlich-friedliches Verhältnis gepflegt haben.

Gleichwohl stellt das Königtum Davids, so kurz nach Aufgabe der Stammesordnung, eine gewaltige Neuerung dar. David darf als der Mann des Aufbruchs in eine neue Epoche der Geschichte Israels bezeichnet werden. Namentlich die Geschehnisse des südlichen Juda hat er nachhaltig geprägt. Die von ihm sich herleitende Dynastie herrschte in Jerusalem fast ein halbes Jahrtausend lang, und aus der Erinnerung an den Dynastiegründer erwuchs in der nachstaatlichen Zeit der messianische Gedanke, der die Hoffnung auf eine neue, lebensförderliche Ordnung für Israel, ja für die ganze Welt wachhielt (Jes 11!).

4. Salomo

Vom ersten in der langen Reihe von Davididenkönigen wird in den Samuelbüchern nur noch die Geburtsgeschichte (1Sam 11–12), in dem literarisch eigentlich noch zu den Samuelbüchern gehörenden Anfang der Königsbücher die Inthronisationsgeschichte erzählt (1Kön 1–2). Die eigentliche Geschichte der Salomozeit entstammt einer eigenen literarischen Quelle (1Kön 3–11).

Anscheinend stand es nie in Frage, dass das Reich Davids von einem seiner Söhne weitergeführt werden sollte – die Frage war nur, von welchem. Nachdem einige aussichtsreiche Thronanwärter ausgeschieden waren (Amnon, Absalom und Adonija), kam die Reihe an Salomo: den zehnten und unter einigermaßen obskuren Umständen zur Welt gekommenen Sohn Davids. In seinem Fall hätte man eher von einer Machtergreifung als von einem auf harmonische Weise erfolgten Thronwechsel zu reden. Einmal an der Macht, scheint Salomo die von seinem Vater grundgelegten staatlichen Strukturen weiter ausgebaut zu haben. Die Liste seiner Minister ist länger als die Davids (1Kön 4,2–6), von ihm gibt es eine detaillierte Liste von zwölf Provinzen, die über das Jahr hinweg für die Versorgung des Hofes

zu sorgen hatten (1Kön 4,7–19). Angeblich setzte er ein umfangreiches staatliches Bauprogramm in Szene (1Kön 9,15–19). Es überrascht nicht, dass in der Salomo-Überlieferung Hinweise auf regelmäßige Steuern, Abgaben und Frondienste auftauchen (vgl. außer 1Kön 4,7–19; 9,15 noch 1Kön 12,4.9–11.18). Damit war Israel-Juda zu einem vollgültigen orientalischen Staat geworden. Die unter (Samuel und) Saul zaghafte begonnene und unter David auf neue Grundlagen gestellte Entwicklung vom losen Stämmebund zur festen Monarchie gelangte unter Salomo zu einem vorläufigen Schlusspunkt.

Ob der in den Samuelbüchern geschilderte Aufbruch in die Staatlichkeit letztlich zum Wohl Israels war, ist eine unbeantwortbare Frage. Wahrscheinlich war er unvermeidlich. Jedenfalls hat Israel, indem es ihn wagte, eine ganz neue Entwicklung genommen, ganz neuartige Erfahrungen gemacht, neue Möglichkeiten entfaltet, ohne die das Alte Testament nicht das ungemein vielfältige, so viele Lebensbereiche ansprechende Buch geworden wäre, das es jetzt ist.

Estera 4,14 „Căci, dacă vei tăcea acum...”

Exigențele mărturiei creștine într-o societate secularizată¹

Romulus GANEA

Although the Church of Christ works in the midst of a strongly secularized society, every Christian, as a witness of our Saviour, is called upon to give active witness both by proclaiming the Gospel, and by leading a pure and holy life. A good example of the correct manner in which believers should face the challenges of a secularized society is described in the Book of Esther. In the present article, we will highlight what the Book of Esther teaches us about the right witness and about the actions every believer must take in order to counteract the effects of secularization. We will begin with a cursory survey of the social context of the Jews in the Persian Empire, as described by the Book of Esther, and will deal with those theological themes, present especially in Esther 4, which show in what manner believers must serve God within a secularized context.

Introducere

Biserica lui Hristos își desfășoară activitatea în mijlocul unei societăți profund secularizate, care promovează dezlipirea individului de principiile spiritualității creștine și modelarea vieții după învățături și practici profund nebiblice. Biserica se află în ziua de azi la răscruce de drumuri: fie va ceda în fața secularizării, transformându-se după „chipul veacului” acestuia, fie va rămâne credincioasă principiilor biblice, trăind după ele și proclamându-le în mijlocul societății. Evident, Hristos cere Bisericii Sale să-și păstreze mărturia nepătată; acest fapt îi va întări mesajul, iar ea va continua să fie o lumină pentru lume.

¹ Fragmente din acest studiu au fost publicate în teza de doctorat a autorului, scrisă sub coordonarea Prof. univ. dr. Hans Klein.

De asemenea, fiecare creștin, în calitate de martor al lui Isus Hristos, este chemat să depună o mărturie activă în mijlocul societății secularizate în care trăiește, atât prin proclamarea Evangheliei, cât și prin trăirea unei vieți curate și sfinte. În această privință, creștinii nu pot adopta o poziție neutră, pentru că neutralitatea presupune, de fapt, o asumare tacită a valorilor acestei lumi și aduce cu sine abdicarea de la valorile și principiile Evangheliei lui Hristos.

Un bun exemplu despre modul corect în care credincioșii trebuie să se raporteze la provocările unei societăți secularizate este descris în cartea Estera. De aceea, în cele ce urmează, vom evidenția ceea ce cartea Estera ne învață despre mărturia corectă și despre acțiunile pe care trebuie să le întreprindă oricare credincios pentru a contracara efectele secularizării. Articolul de față va debuta cu o prezentare succintă a contextului social al evreilor din Imperiul Persan, așa cum este acesta sugerat de cartea Estera, și apoi va trata acele teme teologice care se desprind în special din Est 4, care arată modul în care credincioșii trebuie să-L slujească pe Dumnezeu în mijlocul unei societăți secularizate.

1. Contextul social al evreilor din imperiul Persan

Decretul lui Cyrus cel Mare a înlăturat orice constrângere privitoare la domiciliul evreilor. Prin urmare, toți evreii care au ales să rămână acolo unde fuseseră deportați au făcut-o de bună voie, dat fiind că nu mai existau condiționări care să le creeze obligații în acest sens. Cea mai mare parte a evreilor din Babilonia, opunându-se vocii lui Dumnezeu (Ier 29,10; Ezra 1-6, 2,63; Est 1,1; 2,5-6²), nu s-a repatriat. Cartea Ezra, capitolele 1-6, subliniază cât se poate de lămurit acest fapt, evocând numărul mic de exilați care au ales să se întoarcă în țara strămoșilor lor (Ezra 2,64). Repatrierea a fost, așadar, o experiență pe care cei mai mulți dintre evrei n-au vrut să și-o asume.³

2 „... pe vremea lui Ahașveroș (...) în capitala Susa era un iudeu numit Mardoheu, fiul lui Iair, fiul lui Șimei, fiul lui Chis, bărbat din Beniamin, care fusese luat din Ierusalim printre robii strămutați împreună cu Ieconia, împăratul lui Iuda, de Nebucadnețar, împăratul Babilonului” (Est 1,1; 2,5-6).

3 În mod similar, cu ceva vreme în urmă, evreii nu au putut accepta cu ușurință nici dominația babilonienilor și nici deportarea lor în Babilonia, în ciuda faptului că în aceste două experiențe se oglindea fără doar și poate voia suverană a lui Dumnezeu (Ier 29).

Sfârșitul exilului ar fi trebuit să-i determine pe toți evreii din Babilonia să se repatrieze, însă am văzut că doar puțini dintre ei au făcut-o (Ezra 2,64–65). Este posibil ca unii evrei să nu fi avut resursele necesare pentru o astfel de călătorie lungă și epuizantă. În cazul altora, un motiv care a stat în fața repatrierii trebuie să fi fost aculturalizarea.⁴ În acest context, documentele Murașu, descoperite la Nippur,⁵ sunt cât se poate de relevante, deoarece structura onomasticonului din aceste tablete confirmă caracterul predominant „secular” al acelei generații de evrei din diaspora,⁶ contemporană cu evenimentele descrise în cartea Estera.⁷ Alte două motive trebuie să fi fost însușirea stilului de viață al locuitorilor Babiloniei și condițiile bune de viață la care au ajuns acești evrei din diaspora.⁸ Documentele Murașu ne arată că în perioada postexilică, imediat după prima repatriere, evreii din diaspora persană erau bine integrați din punct de vedere social și economic în mediul

4 Numele neevreiești ale celor doi eroi evrei ai cărții, Mardoheu și Estera, sunt elocvente în acest sens.

5 Albert T. Clay (ed.), *Business Documents of Murashu Sons of Nippur dated in the Reign of Darius II (424–404 B.C.)*, Philadelphia 1904 (republicat Charleston SC 2013); Hermann Vollrat Hilprecht (ed.), *Business Documents of Murashu Sons of Nippur dated in the Reign of Artaxerxes I (464–424 B.C.)*, Philadelphia 1898 (republicat Charleston SC 2010).

6 Odată cu decretul de repatriere al lui Cyrus cel Mare și efectiv după prima repatriere nu se mai poate vorbi despre comunitatea celor exilați din Imperiul Persan, ci despre diaspora evreiască din acest imperiu, ca o nouă realitate existențială a comunității evreiești din afara granițelor Țării lui Israel.

7 Numele păgâne pe care le purtau evreii pomeniți în documentele Murașu reflectă faptul că generația anterioară s-a închinat zeilor babilonieni. Este vorba tocmai de acea generație de evrei de la începutul secolului al V-lea î. Hr, care a urmat primei repatrieri. Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge 1988, 48.

8 „După ce Cyrus a dat această dezlegare israeliților, cele două căpetenii ale semințiilor Iuda și Beniamin, împreună cu leviții și preoții, s-au îndreptat numaidecât spre Hierosolyma. Mulți au rămas însă în Babilon, neîndurându-se să-și părăsească avuțiile” (Flavius Iosephus, *Antichități iudaice* vol. 2, București 2001, 11.1.3, p. 12). Starea prosperă a comunității evreiești din Babilonia reiese cu prisosință din faptul că membrii ei au reușit, la un moment dat, pe vremea profetului Zaharia, să trimită celor repatriați daruri în aur și argint (Zah 6,10–11; Ezra 2,69). Iain Provan/V. Philips Long/Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel*, Louisville 2003, 295; Rainer Albertz, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, SBL, Atlanta 2003, 102. Vezi și John Bright, *History of Israel*, Philadelphia 1981, 346.

în care locuiau.⁹ Se pare, deci, că acești evrei n-au dus-o deloc rău din punct de vedere economic, neexistând, conform documentelor Murașu, diferențe de această natură între ei și băștinași.¹⁰

De asemenea, absența numelui lui Dumnezeu din cartea Estera, sugerează însuși faptul că diaspora este un spațiu dominat de „secularism“ și că evreii de acolo îl neglijează pe Dumnezeu,¹¹ ajungând până acolo încât să-și ascundă propria identitate (Est 2,20) și, implicit, să-și nesocotească chemarea de a-L mărturisi pe Dumnezeu în mijlocul păgânilor din Babilonia și Persia. Suntem de părere că prin această omisiune autorul cărții Estera a intenționat să „descrie“ în mod expres starea evreilor din diaspora, fără însă a spune ceva despre natura și lucrarea lui Dumnezeu. De fapt, prin omiterea numelui lui Dumnezeu nu se indică absența lui Dumnezeu din diaspora în sens absolut, ci mai degrabă „ascunderea“ Lui de evreii din diaspora care au ales să rămână printre străini, nerepatriindu-se din Babilonia și din Persia.¹²

2. Responsabilitatea factorului uman

Lucrarea tainică a lui Dumnezeu a făcut ca Estera să fie aleasă împărăteasă la momentul oportun, iar prin această alegere, Dumnezeu nu a avut în vedere folosul ei, ci, în mod deosebit, slujirea poporului. Se impunea, deci, ca ea să-și folosească puterea și, implicit, influența dobândite odată cu tronul în vederea salvării evreilor din diaspora. Pasajul din Est 4,13–14 clarifică acest aspect, subliniind că în cazul Esterei „calitatea de izbăvitor al propriului popor o

9 Samuel Daiches, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions*, nr. 2/1910, 29–30.

10 Ar fi posibil ca atât Mardoheu, cât și Estera să fi rămas în diaspora pentru că erau prosperi. La fel, este posibil ca Mardoheu, ca unul care „ședea la poarta împăratului“, să fi deținut o dregătorie cu o oarecare semnificație la curtea imperială persană. Oricum, capitoul 4,8–10 evidențiază cât se poate de limpede faptul că cei doi eroi ai cărții Estera făceau parte dintr-o comunitate mai largă de evrei din Susa, atrasă în acel loc, cel mai probabil, de oportunitățile economice și sociale ale capitalei persane. Mervin Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther, The New American Commentary* 10, Nashville 2001 (c1993), 278; Provan/Long/Longman III, *Biblical History*, 295.

11 Daniel Arnold, *Esther. Survivre dans un mode hostile*, Saint-Légier 2008, 36–37.

12 Debra Reid, *Esther, Tyndale Old Testament Commentaries* 13, Nottingham 2008, 48.

depășește în importanță pe cea de împărăteasă”.¹³ Așadar, cu riscul pierderii propriei vieți, Estera trebuia să-și asume această sarcină și să acționeze. Folosindu-se de exemplul eroinei, autorul cărții Estera reușește să sublinieze fără niciun dubiu că „fiecare evreu care deține o poziție cu influență este dator să-și folosească puterea și autoritatea pentru a fi de folos poporului Israel”.¹⁴ Pe această linie se înscrie și exemplul lui Mardoheu, ale cărui acțiuni sunt descrise tot în capitolul 4. Ele fac dovada faptului că Mardoheu a căutat cu tot dinadinsul să împiedice realizarea planului lui Haman, dovedindu-și, astfel, propria loialitate față de poporul său. În capitolul 10, la finalul cărții Estera, întâlnim această idee formulată în mod similar: Mardoheu, înălțat la rangul de mare vizir, s-a pus în slujba evreilor din diaspora, căutându-le binele și vorbind pentru fericirea lor.¹⁵ Exemplul celor doi protagoniști evrei ai cărții ilustrează rolul și responsabilitatea pe care le are fiecare evreu, acolo unde a fost așezat de providență – acelea de a lucra pentru binele propriului popor, fără a precupeți niciun efort în acest sens. Odată asumată, această postură îl transformă pe cel în cauză într-un agent al divinității, care lucrează cu și pentru Dumnezeu.

Fiecare evreu care se declară fidel propriei națiuni este dator să acționeze pentru a schimba direcția cursului evenimentelor într-un sens pozitiv, stopând răspândirea răului. El trebuie să-și exprime în mod activ loialitatea față de propriul popor, ceea ce echivalează cu asumarea personală a destinului poporului din care face parte.¹⁶ În cartea Estera, această perspectivă este conturată cu destulă claritate prin cuvintele lui Mardoheu din Est 4,8–14. Conștientizând pericolul care plana asupra diasporei evreiești din mediul persan, Mardoheu i-a solicitat Esterei să intervină fără preget la împărat în favoarea poporului ei, pentru a dejuca planul lui Haman. În viziunea lui Mardoheu, această obligație este determinată chiar de originea etnică a Esterei (Est 4,8) și de natura providențială a poziției de împărăteasă, pe care o ocu-

13 Breneman, *Ezra*, 337.

14 S.B. Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure*, SBL.DS 44, Missoula 1979, 176.

15 Berg, *Esther*, 176.

16 Berg, *Esther*, 178–179. Cartea Estera reflectă o credință de tip Volkcentric „care localizează mântuirea în însăși acțiunile poporului evreu.” Timothy S. Laniak, „Esther’s Volkcentrism and the Reframing of Post-Exilic Judaism”, în: Sidnie White Crawford și Leonard J. Greenspoon, *The Book of Esther in Modern Research*, London 2003, 79.

pă (Est 4,14). Prin urmare, într-un asemenea context, neutralitatea nu este o opțiune viabilă, Mardoheu fiind foarte explicit în această privință. Dacă Estera va sta deoparte, neasumându-și riscul intrării neanunțate la împărat pentru a-și salva poporul, nu se va plasa într-o poziție mai puțin periculoasă. Dimpotrivă, această lipsă de implicare a ei îi va fi fatală: ea va fi pedepsită de Dumnezeu pentru greșeala de a nu fi făcut nimic pentru evreii din diaspora, chiar dacă izbăvirea le va veni, până la urmă, dintr-un alt loc.

3. Complementaritatea divino-umană

Izbăvirea evreilor din diaspora persană de pericolul anihilării a depins, în mare măsură, de loialitatea lui Mardoheu față de propriul popor și de curajul Esterei de a se identifica cu statutul și cauza conaționalilor ei, aflați în grea cumpănă.¹⁷ Totuși, faptele celor doi protagoniști evrei, oricât de importante vor fi fost ele pentru salvarea evreilor din diaspora persană, nu au diminuat cu nimic rolul providenței divine în rezolvarea crizei. În cartea Estera, factorul uman și cel divin nu se exclud, nici nu se află pe poziții conflictuale, dimpotrivă, între ei există o strânsă relație de complementaritate,¹⁸ căci la baza salvării poporului evreu se regăsesc atât lucrarea tainică a lui Dumnezeu, cât și efortul depus în acest sens de Mardoheu și de Estera: „fără iscusința și curajul protagoniștilor evrei, coincidențele de sorginte divină ar fi rămas fără consecințe, iar fără coincidențe, toată priceperea din lume nu ar fi reușit să salveze poporul evreu”.¹⁹

În universul zugrăvit de cartea Estera, cooperarea divino-umană este un fapt absolut firesc (ca și în Ezra 6,19–22). Această perspectivă nu este proble-

17 Frederick W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary 9, Dallas 2002, 334.

18 Potrivit lui R. Gordis, *Megillat Esther*, New York 1974, 12, învățătura potrivit căreia Dumnezeu operează în domeniul uman, apelând la agenți umani – atât merituoși, cât și nemerituoși –, este o învățătură fundamentală a religiei biblice.

19 David J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, *The New Century Bible Commentary*, Grand Rapids 1984, 271. În consecință, trebuie să evităm două mari greșeli: 1) transformarea cărții Estera într-o simplă povestire despre înțelepciunea omenească și 2) plasarea factorului divin, atunci când i se recunoaște prezența în carte, pe un plan de operare distinct de cel uman, în așa fel încât cartea Estera ajunge să fie citită fie ca o istorisire despre intervenția lui Dumnezeu în favoarea poporului Lui, fie ca o povestire despre înțelepciunea umană. David J.A. Clines, *The Esther Scroll – The Story of the Story*, Sheffield 1984, 157.

matică din punct de vedere teologic, chiar dacă este diferită de cea pe care o promovează alte cărți biblice veterotestamentare. În acest sens, un bun exemplu ni-l oferă cartea Geneza, care, în primele sale unsprezece capitole, se remarcă printr-o reală lipsă de apreciere a inițiativei umane. Potrivit acestei perspective, inițiativa umană se soldează în permanență cu dezastre, drept care Dumnezeu acționează, de cele mai multe ori, ca răspuns la faptele necugetate ale oamenilor. Pe lângă aceasta, în capitolele următoare ale cărții Geneza (Gen 12–50), adică în narațiunile despre patriarhi, se arată că procesul dumnezeiesc de clădire a unui destin divin pentru familia avraamică nu a putut fi nicidecum zădărnici de greșelile celor aleși sau, spus mai simplu, de păcatele lor.²⁰

Într-adevăr, spre deosebire de cartea Geneza, în cartea Estera atât părții divine, cât și celei umane, le sunt atribuite roluri absolut complementare în procesul de salvare a evreilor din diaspora. Pentru autorul cărții Estera, această cooperare divino-umană își găsește originea în faptul că interesul primar al celor două părți coincide. Este vorba despre dănuirea poporului evreu, atât din punct de vedere religios (perspectiva divină), cât și din punct de vedere fizic (perspectiva umană), dănuire pentru care nu trebuie precupețit niciun efort din partea Esterei și a lui Mardoheu.²¹ Datoria fiecărei părți era, deci, să facă tot posibilul pentru supraviețuirea evreilor din diaspora, deoarece aici nu este vorba strict de o nevoie care izvorăște din „instinctul uman al autoconservării“, ci despre „o cerință divină“, „o obligație religioasă de primă mărime“,²² la care a aderat Însuși Dumnezeu.²³

Colaborarea divino-umană mai este evidențiată, în carte, prin postul Esterei și al celorlalți evrei din Susa. Deși a consimțit să intervină la împărat pentru cauza conaționalilor ei din diaspora, Estera îi cere lui Mardoheu ca el și ceilalți evrei din Susa să postească pentru ea timp de trei zile și trei nopți, timp în care ea și slujnicele ei vor posti, la rândul lor (Est 4,16).²⁴ Pentru că

20 Clines, Ezra, 271. Clines, Esther, 157.

21 Clines, Ezra, 271.

22 Gordis, Megillat Esther, 13.

23 Clines, Ezra, 271.

24 De asemenea, tot în capitolul 4 (v. 3) se precizează că, anterior, evreii din fiecare „ținut în care ajungea porunca împăratului și hotărârea lui“ au postit, au plâns, s-au bocit și s-au îmbrăcat în sac și cenușă.

în Biblie postul este un act eminamente religios, fiind de obicei asociat cu rugăciunea, scopul lui este acela de a invoca ajutorul lui Dumnezeu. Considerăm, aşadar, că „postul Esterei“ are menirea de a sugera înţelegerea, din partea Esterei, a faptului că acţiunea ei nu va ajunge la rezultatul scontat fără ajutorul lui Dumnezeu. M.V. Fox este de părere că acest post „negru“, întins pe durata celor trei zile şi trei nopţi, „ar fi putut afecta frumuseţea Esterei, farmecul de care s-ar fi putut folosi, însă încrederea ei, la fel ca cea a lui Daniel (Dan 1), era pusă în altcineva [în alt „loc“, n.n.], chiar dacă în text nu ni se spune în cine anume“.²⁵

4. Asumarea profundă a Legământului lui Dumnezeu

Cartea Estera vorbeşte despre lucrarea lui Dumnezeu în mod indirect, folosind strategii literare precum coincidenţa sau peripeţia. În schimb, acţiunile întreprinse de Mardoheu şi Estera, în vederea salvării evreilor, sunt descrise cât se poate de explicit. Aşadar, se pare că elementului uman i se conferă o importanţă mult prea mare, aparent în detrimentul lucrării divine.²⁶

Evidenţierea (care poate părea excesivă) a faptelor lui Mardoheu şi ale Esterei nu are scopul de a accentua doar caracterul complementar al acestora în raport cu lucrarea tainică a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, menirea principală a acţiunilor protagoniştilor evrei este de a arăta cât mai clar că ei au ales, în cel mai practic mod cu putinţă – adică prin acţiunile lor – să se identifice cu legământul lui Dumnezeu, chiar dacă această opţiune a fost, în final, determinată numai de circumstanţele ameninţătoare în care se aflau (Est 4). Considerăm că această identificare practică a lor cu legământul lui Dumnezeu are semnificaţia unei „reconvertiri“, care, în opinia noastră, a făcut posibilă intervenţia divină în favoarea evreilor din diaspora persană. Complementaritatea dintre factorul uman şi cel divin s-a zămislit atunci când Mardoheu şi Estera s-au identificat cu legământul lui Dumnezeu. În acest sens, cartea Estera afirmă, indirect, că acţiunile omului devin folositoare cauzei divine doar

25 Michael V. Fox, *Character and Ideology in The Book of Esther*, Grand Rapids 2001, 63.

26 Şi-n această privinţă cartea Estera se deosebeşte de restul Vechiului Testament, unde intervenţiile lui Dumnezeu în favoarea poporului Lui sunt explicite şi se produc de cele mai multe ori pe fondul anulării unor legi care guvernează universul, şi-n care aportului uman i se atribuie doar arareori un rol anume. Bush, *Esther*, 335.

atunci când acesta își dovedește adeziunea față de legământ (prin asumarea propriei identități etnice) și acționează în numele lui (aceasta fiind o dovadă practică a faptului că protagoniștii și-au asumat ca atare propria evreitate). De aceea, spre deosebire de celelalte cărți biblice, în cartea Estera inițiativa umană este nu doar apreciată, ci și văzută ca fiind complementară lucrării tainice a lui Dumnezeu.

Primul dintre cei doi eroi ai cărții care își probează adeziunea la legământul lui Dumnezeu este Mardoheu, care nu doar că își dovedește în public loialitatea față de conașionalii lui (Est 4,1-2), ci îi și solicită Esterei să intervină pentru poporul ei (Est 4,14).

Totuși, gestul radical, cu consecințe de-a dreptul tulburătoare, îi aparține Esterei. Dezastrul iminent, pe care niciun evreu nu-l putea opri, și care amenința viața tuturor locuitorilor diasporei evreiești persane, a determinat-o pe Estera să-și redefiniească propria identitate (Est 4,13-14), la puțin timp după ce Mardoheu și-a declarat în mod public loialitatea față de propriul popor (Est 4,1-2). Pe neașteptate, Estera a fost pusă în fața unei alegeri hotărâtoare pentru destinul ei, iar cuvintele pe care Mardoheu i le-a adresat reflectă cu prisosință acest fapt: „Să nu-ți închipui că numai tu vei scăpa dintre toți Iudeii, pentru că ești în casa împăratului. Căci, dacă vei tăcea acum, ajutorul și izbăvirea vor veni din altă parte pentru Iudei, și tu și casa tatălui tău veți pieri. Și cine știe dacă nu pentru o vreme ca aceasta ai ajuns la împărăție?” Comentând spusele lui Mardoheu, K.H. Jobes explică situația Esterei în felul următor:

„Acum [Estera] era forțată să aleagă între a se identifica cu poporul de legământ al lui Dumnezeu sau a trăi în continuare ca o păgână la curtea împăratului. [...] nimeni de la curte, nici măcar soțul ei, nu știa că era evreică. Salvarea poporul ei impunea dezvăluirea identității sale reale. Estera a fost silită să admită că nu trăia așa cum se cerea unui evreu să trăiască. Mai mult, ea trebuia să se identifice pe sine ca țintă a distrugerii aduse de decretul lui Haman.”²⁷

Practic, Estera s-a văzut pusă în situația de „a decide cine este ea cu adevărat”,²⁸ pentru că nu putea fi evreică și păgână în același timp (evident, la

27 Karen H. Jobes, *Esther*, NIV Application Commentary, Grand Rapids 1999, 137.

28 Jobes, *Esther*, 98.

curtea împăratului, ascunzându-și identitatea, ea a fost nevoită să trăiască ca o păgână). De asemenea, după cum bine se știe, Estera este singurul personaj al cărții care are două nume: unul evreiesc, ascuns celor de la palat, și altul neevreiesc, medo-persan, cunoscut curtenilor și împăratului, deopotrivă.²⁹

L. Ryken este de părere că acest fapt are menirea de a sugera tocmai criza de identitate a Esterei, criză în care a ajuns după ce, crescută fiind ca evreică, a ajuns, prin forța împrejurărilor, la curtea lui Ahașveroș, unde a fost nevoită să trăiască asemenea unei păgâne. Totodată, trebuie remarcat și faptul că, până la capitoul 4, rolul Esterei este unul pasiv; ea nu are nicio inițiativă, și dimpotrivă pare mai degrabă o victimă a circumstanțelor vieții, cărora li s-a supus fără nicio rezistență. Noua conjunctură a adus-o în situația de a-și asuma în chip responsabil viața pe care Dumnezeu i-a dat-o, identificându-se pe sine cu poporul evreu și, implicit, cu legământul lui Dumnezeu.³⁰

Demascarea lui Haman, în timpul celui de-al doilea ospăț, a obligat-o pe Estera să-și decline adevărata origine etnică (Est 7,3–6). Apărarea cauzei poporului ei a determinat-o pe eroină nu doar să admită, ci să-și asume în mod public apartenența la poporul evreu, în acest fel subliniindu-se reciprocitatea care există sub aspect relațional între individ și grup, în cadrul iudaismului: „evreul, atâta timp cât rămâne evreu, se află într-o strânsă relație de interdependență cu comunitatea evreiască – atât la bine, cât și la rău”!³¹

Autodemascarea Esterei constituie o „răsturnare ironică de situație”, care atrage după sine o altă astfel de răsturnare, cu o semnificație specială pentru evreii din diaspora; aceasta avea să ducă la soluționarea crizei prin care treceau ei. După ce Ahașveroș a părăsit ospățul, Haman s-a dus spre Estera și a căzut, probabil în mod accidental, la picioarele ei pentru a-i implora mila. Între timp, împăratul s-a reîntors, iar gestul lui Haman a fost asimilat (în chip

29 Jobs, Esther, 98.

30 Leland Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, Grand Rapids 1987, 116–120, apud Jobs, Esther, 138. Identificarea Esterei cu poporul lui Dumnezeu dovedește că ea a ales să nu mai trăiască ca o păgână, ci ca o evreică, conform legământului. (Jobs, Esther, 147–148). Acest fapt așează în mod implicit conceptul de legământ în centrul teologiei cărții Estera.

31 Carey A. Moore, *Esther. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York 1971, 73.74.

ironic) cu o tentativă de viol, motiv suficient pentru ca executarea lui Haman să fie decisă pe loc.³²

Referindu-ne acum în mod special la experiența Esterei, considerăm că ea oglindește experiența întregii comunității evreiești din diaspora persană. Amenințarea anihilării o scoate pe eroină din ascunzișul diasporei, împreună cu toți ceilalți evrei „secularizați“, obligându-i să se identifice cu legământul lui Dumnezeu și să-și reafirme etnia și religia, fapt care le aduce, de altfel, izbăvirea mult așteptată.³³

5. Neacceptarea vreunui compromis

Pasajul din Est 2,21–22 descrie episodul în care Mardoheu, descoperind conspirația celor doi eunuci, o aduce la cunoștința împăratului, salvându-i astfel viața. Fapta aceasta l-a transformat pe Mardoheu într-un binefăcător al împăratului, de aceea a și fost consemnată în cronicile împărătești. Totodată pasajul din Est 2,21–22 scoate în relief și loialitatea lui Mardoheu față de împărat, chiar înainte ca aceasta să fie pusă sub semnul îndoielii în Est 3,3.³⁴ Așadar, până la urmă, a fi loial împăratului nu este ceva tocmai rău. Dimpotrivă, această fidelitate își va găsi o dublă răsplătire mult mai târziu, însă la momentul potrivit. Din Est 6,1–3 aflăm că Mardoheu a fost cinstit în văzul tuturor, după porunca lui Ahașveroș, iar viața i-a fost astfel salvată, în ciuda faptului că nimeni nu avea cunoștință de faptul că Haman ar fi dorit să-l vadă pe Mardoheu spânzurat în chiar ziua în care acesta a fost cinstit de împărat. Totodată, este demn de observat că, odată cu aceste două „răsplătiri“, cursul evenimentelor a fost întors în favoarea evreilor din diaspora.

La scurtă vreme, după ce Mardoheu își va fi afirmat loialitatea față de împărat, salvându-i viața, va refuza totuși să asculte de porunca împăratului, care îi cerea lui și celorlalți slujitori care stăteau la poarta palatului imperi-

32 Stan Goldman, „Narrative and ethical ironies in Esther“: JSOT 47/1990, 19; S. Weiland Forrest, „Historicity, Genre, and Narrative Design in the Book of Esther“: Bibliotheca Sacra 159:634/2002, 164.

33 Conform lui Daniel Gherman, Elemente cochmatice și imagologice în cartea Estera ebraică (teză de doctorat), Univ. București, 2006, 332, „evreul »secularizat« din epoca persană trebuie să se roage pentru a vedea mâna lui Dumnezeu la lucru“.

34 Clines, Esther, 105.

al să i se închine lui Haman (Est 3,1–4). Dar pentru că anterior Mardoheu i-a salvat viața împăratului, dovedindu-și, astfel, loialitatea față de el, putem trage concluzia că neascultarea de porunca împăratului a fost cauzată de un motiv cu totul și cu totul special și că ea nu era un fapt obișnuit în cazul lui Mardoheu.³⁵

Nesupunerea lui Mardoheu față de legea împărătească va avea însă efecte nebănuite. Haman, ofensat și lezat de faptul că Mardoheu „nu-și pleca genunchiul și nu se închina înaintea lui“, a plănuit anihilarea întregului popor evreu. După ce a primit aprobarea lui Ahașveroș, Haman a emis un decret în numele împăratului, care stipula că evreii vor fi nimiciți în ziua a treisprezecea a lunii Adar, așa cum hotărâseră sorții. Astfel, toți locuitorii imperiului vor putea afla din nou ce consecințe dezastruoase se vor abate peste aceia care își vor permite să încalce o poruncă împărătească (cf. Est 1,19) – și mai ales una al cărei beneficiar era Haman însuși. Observăm că acesta l-a câștigat pe Ahașveroș de partea sa, invocând tocmai lipsa de loialitate a poporului evreu, mai exact, nesupunerea față de legile împăratului (Est 3,8).

Aflând de decret, Mardoheu i-a cerut Esterei să intervină la împărat pentru propriul popor (Est 4), dar Estera a răspuns că cerința sa nu poate fi dusă la îndeplinire, deoarece împăratului nu i se pot înfățișa decât acele persoane care au fost chemate de el. Cele care intră, totuși, la împărat fără să fi fost chemate, scapă cu viață doar dacă împăratul le întinde sceptrul împărătesc. În plus, Estera îi atrage atenția lui Mardoheu că accesul în prezența împăratului este reglementat printr-o lege împărătească, care le este cunoscută tuturor slujitorilor împăratului, precum și popoarelor din toate ținuturile stăpânite de el (Est 4,11). Aceasta înseamnă că legea (pe care Mardoheu se pare că a uitat-o) era cunoscută tuturor. Eroina mai adăugă și faptul că ea nu mai fusese chemată la împărat de treizeci de zile, existând, deci, puține șanse să fie chemată în viitorul apropiat. Prin această ultimă remarcă, Estera nu face decât să-i atragă atenția lui Mardoheu că ea, chiar dacă este împărăteasă,

35 În textul LXX prosternării i se configurează mai degrabă o semnificație cultică, ea nefiind un gest destinat reflectării respectului datorat unei persoane. Beate Ego, „Mordecai's Refusal of Proskynesis before Haman According to the Septuagint; Traditio-Historical and Literal Aspects“, în: Géza G. Xeravits și József Zsengellér, *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies*, Berlin 2010, 19.

nu va fi scutită de pedeapsă în cazul în care nu respectă această lege, căreia trebuie să i se supună necondiționat.³⁶

Replica lui Mardoheu a fost imediată. Pe de o parte, el i-a atras atenția Esterei că un eventual refuz nu o va feri de la pieire, deoarece „casa împăratului” nu-i va oferi niciun fel de imunitate atunci când decretul lui Haman va trebui aplicat. Este posibil ca ea să-și fi imaginat că va scăpa, totuși, cu viață, deoarece își va ascunde identitatea până va trece ziua de 13 Adar, sau că va beneficia de directă protecție a lui Ahașveroș. Oricum, indiferent de ceea ce și-a imaginat, Mardoheu a fost foarte clar în această privință.³⁷ Dacă Estera va refuza să i se înfățișeze lui Ahașveroș pentru a pleda cauza evreilor, nu va fi ferită de efectele decretului lui Haman, pentru că, în mod paradoxal, evitarea prezenței împăratului nu este mai puțin periculoasă decât intrarea în prezența lui (după cum a experimentat Vaști, pe propria ei piele, această situație ironică).³⁸

Pe de altă parte, Mardoheu i-a cerut Esterei să nu-și plaseze interesul personal înaintea aceluia al evreilor din diaspora. În pledoaria sa, Mardoheu a făcut referire atât la (1) originea etnică a Esterei, pe care ea ar trebui să și-o decline fără întârziere, cât și la (2) responsabilitatea pe care împărăteasa o are față de poporul din care face parte. Primul scop al lui Mardoheu a fost acela de a sublinia că însăși originea sa etnică o obligă pe Estera la acțiune în favoarea conaționalilor ei din diaspora. Ea ar trebui să le fie loială evreilor din diaspora, chiar dacă acțiunea ei ar obliga-o să încalce o lege împărătească, cu riscul pierderii propriei sale vieți. Cel de-al doilea scop al lui Mardoheu a fost de a-i arăta Esterei că loialitatea față de comunitatea din care face parte se situează deasupra ascultării pe care ea ar datora-o legii împăratului, dacă situația o impune. Oricum, această „nesupunere civică” spre care a fost împinsă Estera nu trebuie echivalată cu o nesocotire a legii, la modul general și în orice situație, pentru că în cartea Estera legii i se acordă o importanță aparte, ea fiind luată foarte în serios.³⁹

36 Berg, *Esther*, 76.

37 Fox, *Character and Ideology*, 62.

38 Clines, *Esther*, 35.

39 „Mardoheu a trimis următorul răspuns Esterei: »Să nu-ți închipui că numai tu vei scăpa dintre toți iudeii, pentru că ești în casa împăratului (i). Căci, dacă vei tăcea acum, ajutorul și izbăvirea vor veni din altă parte pentru Iudei (ii), și tu și casa tatălui tău veți pieri (i).

Observăm, deci, că atât în cazul lui Mardoheu, cât și în acela al Esterei, nesupunerea față de legea lui Ahașveroș, care le interzicea celor neinvitați să acceadă în prezența împăratului, a fost determinată de propria lor origine etnică, aspect care i-a obligat, mai apoi, la o adeziune totală față de soarta propriului popor. Mardoheu și Estera au pus loialitatea față de comunitate deasupra oricărei supuneri față de legea civilă, iar soarta evreilor din diaspora s-a schimbat doar atunci când cei doi au acționat, contrar specificațiilor legii împărătești, fiind gata să accepte fără nicio rezervă consecințele acestui fapt. Așadar, regăsindu-se în situația inedită de a împăca loialitatea sa față de propriul popor cu fidelitatea sa față de împăratul Persiei, evreul va fi nevoit, în diaspora, s-o ignore pe ultima, dacă soarta poporului lui este amenințată. Dacă va fi necesar, el va trebui să nu se supună legii civile – în cazul de față, legii împărătești; această insubordonare fiind „sfântă”.⁴⁰ De asemenea, pentru a depăși orice fel de criză, angajamentul personal al fiecărui evreu este deosebit de important pentru comunitatea din care face parte. Conștient sau inconștient, fiecare evreu trebuie să încalce legea și să-și sacrifice siguranța personală pentru binele comunității. Altfel, pericolul devine din ce în ce mai mare.⁴¹

6. Concluzii

Cartea Estera arată că lumea în care trăiește diaspora evreiască din Imperiul Persan este caracterizată de multă ostilitate față de evrei. Deși decretul lui Haman a fost unul ostil evreilor, el l-a determinat totuși pe Mardoheu să-i ceară Esterei să revină asupra deciziei sale de a-și ascunde originea etnică, iar mai apoi să intervină la împărat pentru a-și izbăvi conaționalii, după ce, mai înainte, tot el îi ceruse să-și ascundă adevărata identitate. Criza instituită de proiectele malefice ale lui Haman o silesc pe Estera să se (re)definească din

Și cine știe dacă nu pentru o vreme ca aceasta ai ajuns la împărăție? (ii) «.” Berg, Esther, 78.81.99.

40 Karol Jackowski, „Holy Disobedience in Esther”: Theology Today 45/1989, 403–414.

41 Berg, Esther, 73.82. „Nici măcar legea [civilă, n.n.] nu are prioritate în fața bunăstării comunității. Identitatea evreiască poate fi periculoasă pentru cei care o asumă și cere sacrificiu de sine, loialitatea reciprocă fiind de o importanță capitală.” K.J.A. Larkin, Ruth and Esther, Old Testament Guides, Sheffield 1996, repr. 2000, 98.

punct de vedere identitar și să-și accepte propria evreitate. În carte, acest fapt coincide cu o asumare, de către noua împărăteasă, a legământului, dublată de recunoașterea că nu trăia așa cum s-ar fi convenit să trăiască un evreu. Observăm că asumarea propriei evreități a silit-o pe Estera să fie loială propriului ei popor și să acționeze în favoarea lui. Trebuie luat în considerare faptul că, potrivit cărții Estera, în diaspora, spre deosebire de Țara Sfântă, legământul este singura sursă de identitate pentru evrei, fapt relevat cu multă ironie chiar de către Haman (Est 3,8).

Factorul uman și providența divină nu se exclud, ci se află într-o strânsă relație de complementaritate, întrucât la baza salvării poporului evreu se regăsesc atât lucrarea tainică a lui Dumnezeu, cât și efortul depus de Mardoheu și de Estera, chiar dacă acțiunea acestora din urmă se realizează sub presiunea unor circumstanțe extrem de amenințătoare. Faptele celor doi au fost folositoare cauzei divine doar pentru că eroii și-au exprimat adeviziunea față de legământ și au acționat în conformitate cu stringența momentului. Eventualul refuz al Esterei de a se înfățișa înaintea lui Ahașveros pentru a cere izbăvirea evreilor n-ar fi protejat-o, pe aceasta, de efectele distrugătoare ale decretului lui Haman, pentru că, în mod ironic, lipsa acțiunii s-ar fi dovedit mult mai periculoasă decât acțiunea însăși.

De asemenea, cartea Estera arată clar că orice acțiune în favoarea poporului implică în mod automat și „autodemascarea” identității etnice a celui care o întreprinde. Demascarea lui Haman de către Estera o obligă pe aceasta să se „autodemaște” din punct de vedere etnic (Est 7,3–6), declarându-și apartenența la poporul evreu. Cartea subliniază, astfel, reciprocitatea care există, din punct de vedere relațional, între individ și comunitatea din care acesta face parte. Dar loialitatea față de comunitate, care în cazul de față echivalează cu loialitatea față de Dumnezeu, presupune un asemenea angajament personal, care poate conduce și la acțiuni contrare legilor civile. În diaspora, evreul se regăsește în situația inedită de a-și reconcilia loialitatea sa față de propriul popor cu fidelitatea față de împăratul Persiei; el este nevoit să o respingă pe aceasta din urmă, dacă soarta poporului lui este amenințată. O astfel de nesupunere este sfântă, pentru că eroul urmărește binele comunității – de aceea el trebuie să acționeze fără rezerve în direcția realizării lui. În subsidiar se sugerează că, la nevoie, orice evreu trebuie să încalce legea și să-și sacrifice siguranța personală de dragul comunității, căci altminteri pericolul devine

imposibil de controlat. Această situație implică, desigur, recunoașterea faptului că Dumnezeu lucrează în istorie prin intermediul oamenilor care se pun la dispoziția Lui.

Un creștin poate învăța din cartea Estera că supraviețuirea sa în mijlocul unei societăți secularizate este condiționată de însușirea și trăirea după principiile Sfintei Scripturi, pe care trebuie să le urmeze cu strictețe chiar dacă acestea se vor opune rânduielilor și legilor lumii acesteia. Pentru un creștin, Sfânta Scriptură este singura sursă de identitate – identitate pe care trebuie s-o valorifice în fiecare zi printr-o trăire și o mărturie curate, lipsite de orice compromis, oricât de mic ar fi acesta. Asumarea pe deplin și în mod deschis a acestei identități de factură biblică îl transformă pe fiecare creștin într-un agent al lui Dumnezeu, ceea ce îl va plasa de cele mai multe ori împotriva mersului și principiilor promovate de lume. De asemenea, aceasta va presupune în mod implicit și vocația de a lucra pentru Dumnezeu și în numele Lui, indiferent de circumstanțe și în pofida caracterului amenințător al acestora. Așadar, pe lângă o viață curată și o mărturie lipsită de compromis, un creștin trebuie să acționeze în sprijinul și în numele celor care n-o pot face, devenind astfel vocea lor, ca parte a unei lucrări care devine, în ultimă instanță, lucrarea lui Dumnezeu în lume.

Bildung – Wissen – Glauben

Streiflichter durch den Alten Orient und das Alte Testament

Renate KLEIN

Hans Klein war und ist Bildung immer ein zentrales Anliegen gewesen. Er hat viele Auf- und Umbrüche im Bildungswesen erlebt und stets mit-denkend und mit-handelnd mitgetragen. Deshalb sei ihm die überarbeitete Fassung eines Beitrags gewidmet, der aus dem Anlass einer Fortbildung für Lektoren in unserer Landeskirche, die er mit-geprägt hat, entstanden ist.

Wenn man von Bildung spricht, kann man nicht umhin, von Meister Eckhart auszugehen. Meister Eckharts Bildungsbegriff geht vom schöpfungstheologischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus. Der Mensch, dessen Gottebenbildlichkeit in dem ihm von Gott eingestifteten „Seelenfünklein“ zu finden ist, ist von Gott entfremdet und der Welt verfallen. Bildung beginnt nach Meister Eckhart mit der Erkenntnis der Sündenverfallenheit des Menschen, also mit der Erkenntnis der entfremdeten Wirklichkeit, die ihrerseits den mystischen Vorgang der Entfremdung von der Welt und Rückkehr zur Gottebenbildlichkeit in Gang setzt durch das „Überbildetwerden mit dem Bild des Sohnes, das verborgen allerdings schon in der Seele anwesend war, nämlich im Seelenfünklein, dem innersten Punkt der Vernunft, die als Bild Gottes erschaffen ist.“¹ Meister Eckhart hat „den ursprünglich handwerklich gemeinten Begriff der Bildung zu einem philosophisch-theologischen Leitbegriff erhoben ..., der auch heute Kriterien für ein unverkürztes Bildungsverständnis geben kann: Bildung als Wahrnehmungsfähigkeit von Wirklichkeit, Verbindung von Selbstbildung und Weltgestaltung und Ineinander von Allgemeinbildung und religiöser Bildung.“²

1 Hans-Jürgen Fraas, *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen 2000, 45. Siehe auch 44.

2 Andreas Wollbold, *Meister Eckhart* (ca. 1260–1328), in: Dietmar von der Pfordten (Hg.), *Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität*, Göttingen 2002, 27–44, hier: 27.

Trotz der wichtigen Gedanken, die mit Meister Eckharts Bildungsverständnis verbunden sind, hat sich der Begriff in der Moderne und Postmoderne immer mehr aus dem schöpfungstheologischen Zusammenhang entfernt. Das Verständnis von Bildung ist zunehmend säkularer geworden. Ebenso auch die Definitionen. Niemand spricht mehr von Bildung als von einer Aktivierung des „Seelenfünkchens“ oder als von der Rückkehr zu Gott und zur Gottebenbildlichkeit. Bildung wird, um eine der unzähligen Definitionen herauszugreifen, die sich je nach dem Inhalt, der dem Begriff zugeschrieben wird, unterscheiden, als 1. „die Gesamtheit der in Bildungsinstitutionen erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten“ bzw. 2. „die Eigenschaft eines Menschen, dass er durch umfangreiches Wissen und gute Erziehung geprägt ist“³ angesehen.

Da in dieser Kurzdefinition zwei Aspekte von Bildung enthalten sind, auf die in der einen oder anderen Form auch in den meisten anderen Definitionen eingegangen wird, erlaube ich mir, sie als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen zu wählen, in denen Aspekte des altorientalisch-alttestamentlichen Verständnisses von Bildung zur Sprache gebracht werden sollen.

1. Bildung ist die Gesamtheit der in Bildungsinstitutionen erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten.

Bildung ist also institutionalisierte Wissensvermittlung. So etwas gibt es, wenn man einen Blick auf den Alten Orient wirft, schon seit jeher. Verschiedene handwerkliche Fähigkeiten sind schon in ältester Zeit durch Abgucken und Nachmachen übertragen worden. Obwohl die Kulturen des Alten Orients kein eigenes Wort für den Begriff „Handwerk“ kennen, ist Handwerk in institutionalisierter Form weitergegeben worden.⁴ Es gab Fachmänner (Handwerksmeister) auf einem bestimmten Gebiet, Gesellen und Lehrlinge.

3 Definition von „Bildung“ in: TheFreeDictionary.com. Deutsches Wörterbuch (2009), abgerufen am 17.09.2015 unter: <http://de.thefreedictionary.com/Bildung>. Die Definition führt auch noch einen dritten Bedeutungsbereich hinzu, nämlich Bildung als das Bilden, als Entstehung und Formung. M.E. lässt sich dieser Aspekt von Bildung unter Pkt. 2 subsummieren, insofern es um die Formung eines Menschen geht.

4 Vgl. zu den Ausführungen über Handwerk Wolfram von Soden, *Der Alte Orient. Eine Einleitung*, hrsg. und mit einem Anhang versehen von Michael P. Streck, Darmstadt 1992, 99ff.

Es gab Lehrverträge, in denen die Bezahlung, aber auch die Pflicht des Meisters, dem Lehrling eine vollständige Lehre angedeihen zu lassen, festgelegt wurden. „Da Handwerkerwissen nicht schriftlich fixiert wurde, konnte es nur durch eine intensive mündliche und praktische Lehre vermittelt werden.“⁵

Sehr wohl schriftlich fixiert war allerdings das Wissen, das Schreiberlehrlinge sich aneignen mussten. Für das Erlernen dieses besonderen Handwerks sind im Alten Orient schon sehr früh Schulen bezeugt, z. B. die Schreiberschulen aus dem alten Ägypten oder aus Mesopotamien aus dem 3. und 2. Jt. v. Chr. Schreiber in Ägypten hatten eine vierjährige Ausbildung abzuschließen. Hauptbestandteil der Lehre war das Abschreiben von Texten, und Ziel war, einen der viel begehrten Jobs eines Verwaltungsbeamten zu ergattern, weil man hohes Ansehen genoss und die Arbeit wenig physische Mühe bereitete.⁶ Schreiber galten wohl nicht nur in Ägypten als „die wichtigsten Träger der Bildung und Gelehrsamkeit im Lande“.⁷

Eine Inschrift in der Grabkammer des unter Thutmosis III. und Amenophis II. amtierenden Wesirs Rechmire gibt Auskunft über die Tugenden und Leistungen des Verstorbenen, die zwar übertrieben dargestellt werden, aber gerade dadurch das Idealbild des Beamten zeichnen:

„Ich bin der Vornehme, der Zweite nach dem König [...], ein vorn Stehender bei der Privataudienz, der Gelobte zu jeder Stunde, der Herausgehobene im Urteil der Menschheit [...]. (Ich) kannte keinen Schlaf bei Tag oder Nacht. Ich habe die Maat bis zur Höhe des Himmels aufgerichtet, und in der Weite der Welt ließ ich ihre Schönheit zirkulieren, damit sie sich auf den Nasen niederlasse wie ein Nordwind und sie das Übel in den Herzen und Körpern zurückdränge. Ich habe arm und reich gerichtet. Ich habe den Schwachen vor dem Starken bewahrt. Ich habe die Wut des

5 Von Soden, *Der Alte Orient*, 99.

6 Gabriele Wenzel, *Hieroglyphen. Schreiben und Lesen wie die Pharaonen*, München 2010, 54ff. Vgl. auch Von Soden, *Der Alte Orient*, 66: In die Zuständigkeit von Schreibern gehörte „die Verwaltung der Felder von Staat und Tempel, der nicht zuletzt die Vermessung des Bodens wohl auch für private Bodenbesitzer oder -pächter oblag, und der Dienst in Aufsichtsbehörden für die Viehwirtschaft, für Jagd und Fischfang. Weitere Behörden waren für öffentliche Arbeiten aller Art zuständig, insbesondere auch für Anlage und Instandhaltung der in regenarmen Gebieten so besonders wichtigen größeren Kanäle sowie, wo nötig, der Uferverbauungen.“

7 Manfred Clauss, *Das Alte Ägypten*, Berlin 2001, 203.

schlechten Charakters zurückgedrängt. Zu seiner Stunde habe ich den Habgierigen vertrieben ... Ich habe die Witwe beschützt, die keinen Gatten hat. Ich habe eingesetzt den Sohn als Erben auf dem Amtssitz seines Vaters. Ich habe Brot dem Hungrigen gegeben, Wasser dem Durstigen, Fleisch, Öl und Kleidung dem, der nichts hatte ... Ich habe mich gegenüber den Schwachen niemals taub gestellt. Ich habe auch kein Bestechungsgeld von jemandem angenommen.“⁸

Bei der Vielfalt der Aufgaben, die ein Beamter zu bewältigen hatte, ist es verständlich, dass neben den Schreibübungen in den Schreiberschulen noch eine Menge Kenntnisse aus anderen Bereichen angeboten wurden und von den Lehrlingen erworben werden mussten. So mussten ägyptische Lehrlinge beispielsweise die Menge Ziegel errechnen, die man für den Bau einer Rampe brauchte, die Rationsmenge für eine bestimmte Anzahl Soldaten berechnen oder sich genaue geographische Kenntnisse über Länder und Territorien aneignen, die für die Außenpolitik (sprich: Eroberungsabsichten) Ägyptens von Interesse waren.⁹ Die Schulen, die sich meist an den Königspalast oder die Tempel angliederten, vermittelten auch Kenntnisse über Wesen und Wirken der Götter und über Gebete und Riten und eröffneten den Schülern auf diese Weise die Möglichkeit, am Tempel Karriere zu machen.¹⁰

In Ägypten gelangten neben den Aspiranten auf einen Verwaltungsposten auch die Königstöchter sowie vermutlich auch die Töchter von Hofbediensteten in den Genuss des Schulunterrichts. Schreiberinnen verrichteten Sekretärinnenarbeit für die weiblichen Angehörigen des Königshauses.¹¹ In dem „Haus, dem die Tontafeln zugeteilt sind“ bei den alten Sumerern lernten die angehenden Beamten und Priester, aber auch Kinder von Handwerkern und Händlern aus den Städten. Auch sie hatten eine ganze Bandbreite von Schulfächern von Geometrie über Gesetzestexte bis hin zu Medizin

8 Elke Blumenthal/Ingeborg Müller/Walter F. Reineke, Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 5–16, Berlin 1984, 47; zit. nach Clauss, *Das Alte Ägypten*, 206.

9 Vgl. Andreas Kunz-Lübcke, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel – Ägypten – Griechenland*, Neukirchen-Vluyn 2007, 200f. S. auch von Soden, *Der Alte Orient*, 99f.

10 Wenzel, *Hieroglyphen*, 55.

11 S. Wenzel, *Hieroglyphen*, 55.

und Ritualkunde zu bewältigen.¹² Die jungen Herren kriegten das Wissen manchmal richtig eingebläut. Für Prügelstrafen gab es zahlreiche Gründe: unordentliche Kleidung, unleserliche Handschrift, Auslassungen beim Abschreiben, unaufgefordert sprechen, sich vom Bierfass bedienen, zur Toilette gehen oder Akkadisch vor dem Sumerischlehrer sprechen.¹³

Wie das Verhalten eines zu strengen Lehrers beeinflusst werden konnte, darüber erfahren wir aus einem Text, der in der Forschung als Schülersatire behandelt wird.¹⁴ Der Text erzählt von einem Schreiberschüler, der täglich sein Lernpensum in der Schule absolviert und abends seinem Vater die Tontafel, die er tagsüber geschrieben hat, vorliest. Darüber hinaus benimmt er sich aber seinen Eltern gegenüber nicht besonders zuvorkommend oder ehrerbietig. Offensichtlich lässt ihn allein schon die Aussicht auf eine Schreiberzukunft gebieterisch auftreten. In der Schule allerdings wird er von seinem Lehrmeister und dessen Assistenten aus Gründen wie den schon oben genannten oft geschlagen. An einem Tag erntet er neun Mal Prügelstrafen.¹⁵ Der Schüler klagt seinem Vater die Zustände in der Schule und bittet ihn, etwas zu unternehmen. Der Vater lädt den Lehrer zum Essen ein und macht ihm Geschenke. Er fordert seinen Sohn auf, vor dem Lehrer sein ganzes erworbenes Wissen vorzutragen und äußert Lob und Anerkennung für die Mühe des Lehrers und Dank für all das, was er seinem Sohn beigebracht hat. Der Lehrer seinerseits, satt, trunken und beschenkt, preist vor dem Vater die besonderen Vorzüge seines Schülers.

12 Vgl. Claus Wilcke, Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient, in: Rüdiger Lux (Hrsg.), *Schau auf die Kleinen. Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*, Leipzig 2002, 11f.

13 Vgl. zu diesem Text Kunz-Lübcke, *Kind*, 199, der sich auf Dietz Otto Edzard, *Altbabylonische Literatur und Religion*, in: Dominique Charpin/Dietz Otto Edzard/Marten Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit. Annäherungen* 4, hrsg. von Pascal Attinger/Walther Sallaberger/Markus Wäfler, OBO 160/4, Fribourg/ Göttingen 2004, 481–975, hier: 534, beruft.

14 Vgl. Wilcke, *Konflikte*, 17f., mit Berufung auf Samuel Noah Kramer, *Schooldays: A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe*: JAOS 69/4, 1949. S. auch John T. Fitzgerald, *Proverbs 3:11–12, Hebrews 12:5–6, and the Tradition of Corporal Punishment*, in: Patrick Gray/Gail R. O'Day (Hgg.), *Scripture and Tradition. Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, Supplements to Novum Testamentum 129, Leiden 2008, 291–316.

15 S. den entsprechenden Textabschnitt bei Fitzgerald, *Proverbs*, 294.

Der Text mag in mancherlei Hinsicht übertrieben sein, aber er gibt dennoch Aufschluss einerseits über die Strenge in der Ausbildung von Schreiberlehrlingen, andererseits über die Möglichkeiten der Verschaffung von Vorteilen durch Bestechung, die auch heute mancherorts noch nicht ganz aus der Praxis verschwunden sind.

Soviel exemplarisch zum Schulwesen und Bildungssystem in den Kulturen des Alten Orients. Was Israel betrifft, so muss man zunächst feststellen, dass die Hinweise auf ein ausgeprägtes Schulwesen recht spärlich und vage sind. Im Alten Testament wird kein direkter Begriff für „Schule“ verwendet,¹⁶ wenn man wohl, und sei es auch nur in Analogie zum altorientalischen Umfeld, davon ausgehen darf, dass es institutionalisierte Orte der Wissensvermittlung gegeben hat. Der Beruf des „Schreibers“ (*sofer*) ist bekannt (54 Vorkommen im AT). Dafür sollte man von einer gewissen Fertigkeit in der Lese- und Schreibkunst ausgehen, auch wenn die archäologischen Funde von beschriebenem Material in Palästina nicht auf eine allgemein verbreitete Lese- und Schreibfähigkeit vor dem 8./7. Jh. v. Chr. schließen lassen.¹⁷ Immerhin gibt es einige Ostrakafunde und den sog. Bauernkalender von Geser, der ins 10./9. Jh. v. Chr. datiert und in der Forschung meist für eine Schülerübung zur Schreibung der Monatsnamen angesehen wird.¹⁸ Ob das Sprüchebuch, wie in der Forschung gelegentlich behauptet wird, als israelitisches „Schulbuch“ gelten kann, ist fraglich, zumal für ähnliche Texte aus Ägypten deren Verwendung als Schulbuch nicht unumstritten ist.¹⁹

Bildung und eine spezielle Ausbildung vor allem im kultischen Bereich ist mit Sicherheit in priesterlichen Kreisen anzunehmen. Weite Teile der Vorschriften des Levitikus- sowie des Numeribuches legen das nahe.²⁰ Auch

16 Vgl. Jutta Krispenz, Art. „Schule“, in: wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon, Nov. 2007, permanenter Link: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27365>, abgerufen am 24.09.2015.

17 Vgl. die Argumentation von Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman in ihrem Buch: Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 42003.

18 S. dazu Krispenz, Schule.

19 S. Krispenz, Schule. S. den Text in: Hugo Gressmann (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin/Leipzig 1926, 444.

20 Vgl. Christophe Nihan und Thomas Römer, Die Entstehung des Pentateuch: Die aktuelle Debatte, in: Thomas Römer/Jean-Daniel Macchi/Christophe Nihan (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen

Propheten scheinen teilweise in Gruppen organisiert gewesen zu sein (vgl. die in 1Sam 10,5.10 genannten „Prophetenhorden“ sowie den Ausdruck „Prophetensöhne“ in 2Kön 2,3.5.7.15; 4,1; 5,22; 6,1; 9,1; s. auch Jes 8,16; 50,4–6) und zumindest über gemeinsame Wohnräume (Schulen?) verfügt haben (2Kön 6,1f.).

Manche Texte deuten darauf hin, dass institutionalisierte Bildung und Erziehung, wie in den anderen altorientalischen Kulturen auch, am und in der Nähe des Königshofes²¹ und der Tempel angesiedelt waren. Von den Weisheitssprüchen in Spr 25–29 heißt es bspw., sei seien „von den Männern Hiskias gesammelt“. ²² Der noch unmündige König Joas von Juda wurde vom Priester Jojada unterrichtet (2Kön 12,3). Aus 1Sam 1–3 erfahren wird, dass der Knabe Samuel in die Obhut des Priesters Eli gegeben und von diesem zum Tempeldienst vorbereitet wird. Auch Salomo wird „in die Hand des Propheten Nathan“ gegeben (2Sam 12,25), was als Hinweis auf seine Erziehung durch den Propheten verstanden werden kann. Man wird trotz dieser Hinweise auf ein institutionalisiertes Schulwesen allerdings davon ausgehen dürfen, dass Erziehung sich hauptsächlich im Bereich der Familie abspielte. ²³ In Spr 1,8 bspw. heißt es: „Höre, mein Sohn, auf die Erziehung deines Vaters, und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter.“ ²⁴

Bildung ist in den angesprochenen Kulturkreisen trotz aller Unterschiede die Vermittlung von Wissen und Verhaltensregeln in verschiedenen Bildungsinstitutionen (wobei man die Familie als klar strukturierte Gemeinschaft in gewisser Weise dazu zählen darf).

Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 138–164, hier: 151. S. auch Thomas Staubli, Begleiter durch das Erste Testament, Düsseldorf 1997, 196ff.

21 Die „Jüngerer, die mit ihm (Rehabeam) aufgewachsen waren“ in 1Kön 12,8.10 könnten ein Hinweis auf die gemeinsame Erziehung am Königshof sein. Auf jeden Fall konnten die „Obersten“ Samarias die Briefe Jehus lesen (2Kön 10).

22 Holger Delkurt, Erziehung nach dem Alten Testament, in: Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 227–253, hier: 243.

23 Vgl. Delkurt, Erziehung, 242.

24 Vgl. auch Dtn 6,4–9.

2. Bildung ist die Eigenschaft eines Menschen, dass er durch umfangreiches Wissen und gute Erziehung geprägt ist.

Viele moderne Bildungsdefinitionen verstehen unter Prägung durch Wissen und Erziehung die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, wobei die Notwendigkeit des Freiraumes für die selbständige Entfaltung betont wird. Wissen soll nicht eingetrichtert und schon gar nicht eingebläut werden, wie selbst die alten Israeliten es noch taten,²⁵ sondern selber erkannt und erfahren werden.

Auf Erasmus von Rotterdam geht der Gedanke zurück, ein Mensch werde nicht geboren, sondern erzogen,²⁶ ein Gedanke, den heute viele Psychologen verneinen würden. Der Psychologe und Biologe Andreas Weber schreibt:

„Nachdem Forscher Kinder lange Zeit als beschränkte Instinktmaschinen begriffen hatten oder – das gegenteilige Extrem – als leere weiße Seiten, die man beliebig mit Regeln und Pflichten beschreiben könne, beginnt sich das Bild heute zu wandeln. Kognitionspsychologen erkennen, dass Kinder als vollständige Lebewesen auf die Welt kommen, mit einer Ausstattung an Verhaltensweisen, die sich nicht ignorieren lassen, will man ihnen eine gesunde Entwicklung ermöglichen.“²⁷

„Die herkömmliche autokratische Methode, Kinder durch Druck von außen zu etwas zu bewegen, muß durch Anreiz von innen ersetzt werden“, schreiben Rudolf Dreikurs und Loren Grey, und fahren fort: „Unsere Kinder wollen als uns Gleiche anerkannt werden, nicht an Größe, Geschicklichkeit und Erfahrung, sondern in ihrem Recht und ihrer Fähigkeit, selbst zu entscheiden, statt einer höheren Macht nachzugeben. Die meisten Fehler beim Umgang mit Kindern rühren vom Mangel an gegenseitiger Achtung her, die notwendig ist im Umgang mit Gleichen.“²⁸ Und Alice Miller wendet

25 Nach Delkurt, Erziehung, 234, stellt die körperliche Strafe nur die allerletzte Möglichkeit dar, nachdem alle Mahnungen zum Hören in den Wind geschlagen wurden.

26 Nach Art. „Bildung“, in: wikipedia.org, abgerufen am 1.06.2015.

27 Andreas Weber, Mehr Matsch! Kinder brauchen Natur, Berlin, ²2012, 93.

28 Rudolf Dreikurs/Loren Grey, Kinder lernen aus den Folgen. Wie man sich Schimpfen und Strafen sparen kann, Freiburg/Basel/Wien ²³2003, 36.

sich sogar dezidiert gegen jede Art von Erziehung und spricht lieber von „Begleitung“ des Kindes, die folgende Züge aufweisen muss:

„1. Achtung vor dem Kind; 2. Respekt für seine Rechte; 3. Toleranz für seine Gefühle; 4. Bereitschaft, aus seinem Verhalten zu lernen: a) über das Wesen dieses einzelnen Kindes, b) über das eigene Kindsein, das die Eltern zur Trauerarbeit befähigt, c) über die Gesetzmäßigkeit des Gefühlslebens, die beim Kind viel deutlicher als beim Erwachsenen zu beobachten ist, weil das Kind viel intensiver und im optimalen Fall unverstellt als der Erwachsene seine Gefühle erleben kann.“²⁹

Selbst wenn die exemplarisch angeführten modernen Auffassungen von Bildung die Erziehung im klassischen Sinn weitgehend ausblenden, dafür aber das eigene Entdecken und Ausprobieren des Kindes vorrangig wird, ist nicht zu leugnen, dass, entsprechend dem zweiten Teil der Definition, von der hier ausgegangen wurde, das angeeignete Wissen und die Art und Weise der Erziehung oder Begleitung eines Menschen für dessen persönliche Prägung von großer Bedeutung sind.

Wir haben in den Ausführungen über die Bildungssysteme im Alten Orient, wenn auch nur am Rande, gesehen, dass Wissensvermittlung oft auch Vermittlung von religiösen Inhalten und Kompetenzen und zum Teil in der Nähe der Tempel angesiedelt war, woraus eine gegenseitige Beeinflussung von Wissenschaft und Religion zu entnehmen ist. In der heutigen Gesellschaft wird zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wissenschaft und Religion meist unterschieden. Anhand zweier Begriffe, die im Alten Testament (unter vielen anderen) in den beiden angesprochenen Bereichen eine Rolle spielen, wollen wir im Folgenden sehen, ob ein solcher Unterschied gerechtfertigt ist. Es handelt sich um die Begriffe *jad'a* und *'aman* die je über 1000 Mal im Alten Testament in verschiedenen Kontexten vorkommen.

a. jad'a

jad'a bedeutet zunächst einmal, etwas zur *Kenntnis nehmen*, *erkennen* woraus sich dann ergibt, dass man etwas *weiß*. Im negativen Sinn, also als *nicht zur Kenntnis nehmen/nicht wissen* finden wir diesen Bedeutungsaspekt z. B. in

29 Alice Miller, Am Anfang war Erziehung, Suhrkamp Taschenbuch 951, Frankfurt am Main 1980, 122.

1Sam 26,12. Als David den Speiß und den Wasserkrug aus der Nähe des inmitten des Lagers schlafenden Saul entwendet, gibt es keinen, der das sieht oder zur *Kenntnis* nimmt. Niemand stellt das fest. *Sehen* und zur *Kenntnis* nehmen, gelegentlich auch *hören*, kommen manchmal zusammen vor, wobei die sensorische Wahrnehmung, also das *Sehen* und *Hören* dem zur *Kenntnis* nehmen vorausgehen. So z. B. in Ex 2,23–25: „Es geschah nach zahlreichen Tagen, da starb der König von Ägypten. Und die Kinder Israels seufzten über ihre Arbeit. Und das Geschrei über ihre Arbeit stieg auf zu Gott. Und Gott *hörte* ihr Wehgeschrei und gedachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott *sah* die Kinder Israel, und Gott *nahm* zur *Kenntnis*/wusste/erkannte.“ In diesem Zusammenhang kann man gar nicht gut zur *Kenntnis* nehmen, wissen oder erkennen übersetzen. Die Bedeutung von *jad'a* geht eher in die Richtung *sich kümmern, sich (jemandes) annehmen*. Es ist kein teilnahmsloses zur *Kenntnis* nehmen, sondern ein empathisches *Erkennen* bzw. ein *Wissen*, das zur Tat motiviert. Gott hat das Elend der Israeliten gesehen und gehört und wusste, was zu tun ist. So ähnlich könnte man den Text verstehen, zumal gleich anschließend die Berufungsgeschichte des Mose erzählt wird, der ja das Volk Israel aus seiner Bedrängnis erretten soll.

In Jes 41,19f. steht *jad'a* neben drei Verben, die das Bedeutungsspektrum des Begriffs wesentlich erweitern: „Ich werde in der Wüste wachsen lassen Zeder, Akazie, Myrte und Ölbaum; in der Steppe werde ich pflanzen Zypresse, Buchsbaum und Kiefer miteinander, damit sie *sehen* und zur *Kenntnis* nehmen und *merken* und *Einsicht haben* alle miteinander, dass die Hand des Herrn dies gemacht hat, und der Heilige Israels es geschaffen hat.“ Auch von hier erhellt, dass *jad'a* aktive Teilnahme impliziert. Dazu gehört die visuelle Wahrnehmung, aber auch das Einsichtigwerden, also das Verstehen des Gesehenen und zur *Kenntnis* Genommenen. Was ich mit *merken* wiedergegeben habe, ist die verkürzte Form des hebräischen Ausdrucks *šim leb* – *Herz legen/geben auf*, wiederum also, aus einer vollkommen anderen Perspektive, aktives Wissen.

Das Herz ist nach alttestamentlichem Verständnis ein Erkenntnisorgan. Es ist der Sitz der Vernunft und des Verstandes.³⁰ „Durch die äußere Wahrnehmung hindurch dient *leb* der Vertiefung der Wahrnehmung und der Entscheidungsfindung auf der

30 Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 2005, 35.

Basis des Wahrgenommenen. [...] Als Sitz des Erinnerungsvermögens befähigt das Herz den Menschen, partikuläre Erkenntnisinhalte in einen übergeordneten Erfahrungsbereich einzugliedern..., ermöglicht dem Menschen Urteil und Verantwortung gegenüber den wahrgenommenen Dingen.“³¹

„Sie *erkennen nichts* und sind *nicht verständig*, denn übertüncht sind ihre Augen, dass sie *nicht sehen* und ihre Herzen, dass sie *keine Einsicht haben*“, heißt es in Jes 44,18. *Erkennen* heißt also *verständlich sein*, und das impliziert die Wahrnehmung mit den *Augen* und mit dem *Herzen*.

jad'a wird auch mit (*gründlich*) *suchen* in Zusammenhang gebracht. So in Jer 5,1: „Geht umher in den Gassen Jerusalems und seht doch und erkennt und sucht gründlich in ihren Gassen, ob ihr jemanden findet, ob es einen gibt, der Gerechtigkeit tut, einen, der nach Zuverlässigkeit trachtet, und ich werde ihr (der Stadt) vergeben.“

Erkennen heißt *prüfend zur Kenntnis nehmen*. In Jer 12,3 heißt es: „Du aber, Herr, kennst mich. Du siehst mich und prüfst mein Herz bei dir.“ Noch einmal ergibt sich: *Zur Kenntnis nehmen/Erkennen* ist nicht teilnahmsloses Wahrnehmen. Es setzt die sensorische Wahrnehmung voraus, die aber ihrerseits einen Verstehensprozess in Gang setzt, der zu einem einsichtigen, vernünftigen Urteil führt. Dieser gesamte Prozess ist *Erkennen*. Und das Wissen ist das Ergebnis des Wahrnehmungs- und Verstehensprozesses.

jad'a kann auch in Kontexten vorkommen, in denen es um die Unterscheidung von Gut und Böse geht, z. B. in Gen 2,9.17, wo der Baum der *Erkenntnis* des Guten und des Bösen von Gott in den Garten Eden gepflanzt wird, wobei diese *Erkenntnis/Wissen/Unterscheidung* impliziert, dass entsprechend dem als gut Erkannten gehandelt wird. Von Kindern bzw. jungen Menschen heißt es in der Bibel gelegentlich, dass sie Gut und Böse noch nicht *erkennen*, also nicht *unterscheiden* können (Dtn 1,39; 1Kön 3,7).

Eine weitere Bedeutungskategorie von *jad'a* tut sich auf, wenn es um das technische Können, um handwerkliche Fertigkeiten geht. Esau ist bspw. ein *iš jode'a šajid* – ein Mann, der des Jagens kundig ist (Gen 25,27); in Am 5,16 werden die der Totenklage *Kundigen* erwähnt; Jeremia bezeichnet sich selbst als einen, der des Redens nicht *kundig* ist (Jer 1,6). In diese Kategorie gehört

31 Jan Bergman/G. Johannes Botterweck, Art. *jad'a*, ThWAT III, 492f.

auch die Aussage aus 1Kön 5,20: „unter uns gibt es keine des Holzfällens kundige wie bei den Sidoniern.“

Neben dem ganz praktischen handwerklichen Können bezeichnet *jad'a* aber auch das sehr intime *Erkennen*, den Vollzug des sexuellen Aktes. Adam *erkennt* Eva, und die gebärt den Kain (Gen 4,1); Lot hat zwei Töchter, die noch keinen Mann *erkannt* haben (Gen 19,8); Elkana *erkennt* seine Frau Hanna, und diese bringt dann Samuel zur Welt (1Sam 1,19) u. v. a.

jad'a kann schließlich auch das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk beschreiben. „Nur euch habe ich *erkannt/erwählt* aus allen Sippschaften der Erde; deshalb werde ich an euch heimsuchen alle eure Übertretungen“ (Am 3,2). Mose zitiert Gottes Worte an ihn: „Du *kennst* mich mit Namen und hast auch Gnade gefunden in meinen Augen“ (Ex 33,12b). Wer Gott nicht *erkennt*, wird seinen Grimm zu spüren bekommen (vgl. Jer 10,25). Mangelnde *Gotteserkenntnis* ist ein Zeichen des religiös-sittlichen Niedergangs und Abfalls von Gott (s. Hos 4,1).

Gott offenbart sich durch mächtige Taten. Auch diese Offenbarungen sind mit der Wortwurzel *jd'* verbunden in der Bedeutung *mitteilen*. Immer wieder fordert Gott auf, seine Machterweise durch *Erkennen* zu würdigen. „Ihr sollt *erkennen*, dass ich der Herr bin“, ist eine Formel, die häufig zu finden ist in Texten, in denen der Auszug aus Ägypten thematisiert wird oder die Jahwe-Kriegs-Traditionen. Dort erweist sich Gott als der Mächtige, der seinem Volk unter dem zitternden Zusehen der Feinde zur Seite steht.

Zusammenfassend zu *jad'a* lässt sich sagen: Es bedeutet zunächst, *etwas zur Kenntnis nehmen* und als Folge dieser Kenntnisnahme *wissen, jemanden kennen, erkennen, etwas können, mitteilen*. Aber *jad'a* hat, wie wir gesehen haben, auch sexuelle Konnotationen, und genau dieser Bedeutungsaspekt ist der, der vielleicht am meisten auf die Gesamtbedeutung des Wortes abfärbt. Den Partner *erkennen*, mit ihm den Geschlechtsakt vollziehen, heißt, mit ihm eins sein, verschmelzen. Das ist wesentlich mehr als teilnahmslos *zur Kenntnis nehmen* oder auch *verstanden* haben und beiseite legen. *jad'a* ist ein *Erkennen*, das in die Tiefe geht, das in Bereiche vordringt die nicht jedem zugänglich sind. Es ist ein *Erkennen* mit allen Sinnen, an dem man mit jeder Faser beteiligt ist. *jad'a* ist etwas, was einen existenziell betrifft. Genau dieser Aspekt trifft auch auf die *Gotteserkenntnis* zu. Gott *erkennen* heißt nicht einfach nur, *zur Kenntnis nehmen*, dass er da ist, sondern ihn erleben, ihn hören,

sich ihm verschreiben, sein Leben nach ihm ausrichten, seine Zuwendung spüren, sein Gericht akzeptieren, ihn mit jeder Faser loben (*aus ganzer Kehle*³²), aber auch, wie Jona und vor allem Hiob es tun, ihn in Frage und zur Rede stellen. Gott *erkennen* heißt, ihn intensiv wahrnehmen.

b. *'aman*

Der zweite Ausdruck, dem wir etwas Aufmerksamkeit schenken wollen, ist *'aman*. Es ist „zu vermuten, dass das Wort *āmēn* Wiedergabe einer vom ägyptischen *mn* gebildeten Wortform ist, die in die in vielen Sprachen offene und aufnahmebereite Wortgruppe der Partikel mit bestätigender Funktion der hebräischen Sprache eingegangen ist.“³³ Die ägyptische Wurzel *mn* lässt sich etwa mit *dauern, bleiben, fortbestehen, gefestigt sein* übersetzen³⁴ und weist auch im Hebräischen die Grundbedeutung *andauernd, beständig und fest*, bzw. bei Personen, *verlässlich sein* auf. Das Wort lässt auch die Bedeutung *glauben* zu, insofern als *glauben* das Ergebnis der Feststellung ist, dass etwas/jemand *beständig* oder *verlässlich* ist. *'aman* ist also zunächst Ausdruck der Verlässlichkeit und Beständigkeit. So heißt es bspw. in 1Sam 22,14: „Wer ist unter all deinen Knechten *verlässlich* wie David und zugleich auch Schwiegersohn des Königs und Oberster über deine Leibwache und geehrt in deinem Haus?“ Über einen *verlässlichen* Boten heißt es in Spr 25,13, er sei wie der Windhauch des Schnees am Tag der Ernte, der die Kehle dessen, der ihn gesandt hat, erfrischt. *Verlässliche* Zeugen erwähnt Jes 8,2. Der *verlässliche* Gott (Jes 49,7) ist der Gott, der zu seinen Verheißungen steht: „Du aber weißt, dass der Herr, dein Gott der Gott ist, der *verlässliche* Gott, Hüter des Bundes und der Gnadenerweise denen gegenüber, die ihn lieben und seine Gebote bewahren, bis zum tausendsten Glied“ (Dtn 7,9).

'aman ist im profanen Sinn zunächst meistens in negativen Situationen konnotiert. Abschätzig wird in Spr 14,15 über den Toren gesagt, dass er allem

32 Zu *nefeš* – *Kehle* als Organ, durch das alles Lebensnotwendige durchgeht und das deshalb stellvertretend für die ganze Person und ihre Lebenskraft steht, vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 45ff.

33 Klaus Seybold, Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel, Zürich 2004, 107. Vgl. auch Johannes Klein, Beschworene Selbstverpflichtung. Eine Studie zum Schwur im Alten Testament und dessen Umwelt, mit einem Ausblick auf Mt 5,33–37, AthANT 105, Zürich 2015, 280.

34 Seybold, Segen, 106; Klein, Beschworene Selbstverpflichtung, 280.

glaubt (sich auf alles und jeden verlässt). Auf Menschen kann und sollte man sich aber lieber nicht *verlassen* (Hi 4,18; 15,15; 39,12). Botschaften wird häufig kein *Glauben* geschenkt. Als Josefs Brüder zum zweiten Mal aus Ägypten zurückkehren und dem Vater über Josefs Karriere am Hof des Pharao berichten, *glaubt* er ihnen nicht (Gen 45,26). Auch die Königin von Saba kann erst nicht *glauben*, was ihr von Salomo berichtet wurde, bevor sie sich nicht selbst davon überzeugt (1Kön 10,7). Mose äußert Zweifel vor Gott bezüglich seiner Glaubwürdigkeit vor den Israeliten: „Sie werden mir nicht *glauben* und nicht auf meine Stimme hören, sondern sie werden sagen: Der Herr ist dir nicht erschienen“ (Ex 4,1).

Etwas seltener finden wir die Wurzel *'mn* positiv gebraucht. So z. B. im Jonabuch, wo die Reaktion der Leute von Ninive auf die Predigt des Jona festgehalten wird: „Da *glaubten/vertrauten* die Leute von Ninive *an/auf* Gott, und sie riefen ein Fasten aus und kleideten sich in Säcke, von den Großen bis zu den Kleinen“ (Jona 3,5). Zu den Stellen, an denen *'aman* positiv verwendet wird, gehört auch Gen 15,6: „Da *glaubte* er (Abram) an den Herrn, und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“ In die Diskussion, ob hier Gott dem Abram oder Abram Gott etwas anrechnet, wollen wir in diesem Rahmen nicht einsteigen.³⁵ Es mag für unsere Überlegungen genügen, dass Gott dem Abram, nachdem dieser Zweifel an der Verheißung *eines* Sohnes geäußert hat, Nachkommenschaft verspricht, zahlreich wie die Sterne am Himmel, und dass daraufhin Abram *glaubt*. Das heißt, Abram *verlässt sich* auf Gott, er gibt sich in seine Hand, er traut ihm die Erfüllung der Verheißung zu.³⁶

Die vielleicht bekannteste Stelle zum *Glauben* im Alten Testament findet sich in Jes 7,9. Jesaja tritt dem König Ahas entgegen und warnt ihn vor einer Koalition mit den Syrern. Er beendet seine Rede mit der im Lutherdeutschen so schönen Aussage: „*Gläubt* ihr nicht, so *bleibt* ihr nicht.“ Man könnte auch so übersetzen: „Gewinnt ihr nicht an Beständigkeit, so habt ihr keinen Bestand.“³⁷ „Jesaja gibt Ahas nicht konkrete Anweisungen, sondern das ‚Geborgensein‘ in der Verheißung seines Gottes. Nur aus diesem ‚Glau-

35 Vgl. dazu bspw. Ina Willi-Plein, Das Buch Genesis. Kapitel 12–50, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament I/2, Stuttgart 2011, 58ff.

36 Vgl. Alfred Jepsen, Art. *'aman*, ThWAT I, 328. S. auch Christoph Levin, Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II, Berlin/Boston 2013, 90.

37 Jepsen, *'aman*, 329.

ben‘ heraus soll Ahas entscheiden, was in diesem Augenblick das politisch Richtige ist.“³⁸

Nicht sehr viel anders als die Verbalwurzel *’mn*, die den Tatbestand des *Verlässlichseins* bzw. das *Sichverlassen/Vertrauen auf* zur Sprache bringt, zielen auch die abgeleiteten Substantive in die gleiche Richtung.

’emet, das oft mit *Wahrheit* übersetzt wird, müsste richtiger mit *Zuverlässigkeit* wiedergegeben werden. *’emet* „wurde gebraucht von Dingen, die sich als zuverlässig bewähren müssen; vom Wort, das wirklich wahr ist, auf das man sich verlassen kann; vom Menschen, der wirklich zuverlässig ist, dem man also ein Amt anvertrauen kann; vom Gericht, das zu einem gerechten Urteil kommt; allgemein, vom innersten Wesen des Menschen, das ihn und sein Handeln bestimmen sollte.“³⁹ *’emet* – *Zuverlässigkeit* und *chesed* – *Gemeinschaftstreue* sollen einen nie verlassen, sondern man soll sie auf die Tafel des Herzens schreiben (Spr 3,3). Gemeinsam mit Weisheit, Zucht und Verstand, aber allen anderen vorgeordnet, gehört *’emet* zu den Werten, die man erwerben, aber nicht verkaufen soll (Spr 23,23). Der *el emet* ist der Gott, bei dessen Zuverlässigkeit der Mensch Schutz suchen darf.⁴⁰

’emunah bezeichnet „die innere Festigkeit, Lauterkeit, Gewissenhaftigkeit, Sauberkeit“, „die für jeden eigenverantwortlichen Dienst notwendig ist.“⁴¹ So werden die Personen, die von Joschafat als Richter bestellt werden, ermahnt zu handeln „in der Furcht Jhwhs, in *Gewissenhaftigkeit/Lauterkeit* und mit vollkommenem Herzen“ (2Chr 19,9). Wer bei einer Gerichtsverhandlung *’emunah* verbreitet, „der redet Gerechtigkeit, ein Lügenzeuge aber (redet) Betrug“, heißt es in Spr 12,17. *’emunah* wird hier mit Gerechtigkeit assoziiert und der Lüge sowie dem Betrug entgegengestellt. Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich in Ps 119,29f.: „Den Weg der Lüge entferne von mir und begnade mich mit deiner Weisung. Den Weg der *Gewissenhaftigkeit/Lauterkeit* habe ich gewählt, deine Rechte habe ich hingelegt.“ Wenn *’emunah* vergeblich gesucht wird, dann rückt auch die Vergebung Gottes in weite Ferne (Jer 5,1). Wenn *’emunah* im Zusammenhang mit Menschen gebraucht wird, bezeichnet das Wort immer eine bestimmte innere Haltung. Wenn es

38 Jepsen, *’aman*, 330.

39 Jepsen, *’aman*, 337.

40 Jepsen, *’aman*, 341.

41 Jepsen, *’aman*, 342.

auf Gott angewendet wird, so geht es um „einen Gott, der sich selbst treu, an dem daher kein Fehl ist“.⁴²

Im *'amen* schließlich bekräftigt der Mensch das göttliche Wort als wirkende Macht⁴³ und bittet darum, dass Gottes Wort, seine Zusagen, seine Verheißungen sich be-wahrheiten, sich als zuverlässig erweisen mögen.

Die Wortwurzel *'mn* in ihrem ganzen Bedeutungsspektrum bringt die unbedingte Verlässlichkeit und Beständigkeit zum Ausdruck. *ne'eman* ist etwas/jemand, das/der Bestand hat, andauert, sich nicht ständig ändert, das/der glaubwürdig, zuverlässig und verlässlich ist. *ne'eman* ist jemand, dem man sich guten Gewissens übergeben, dem man blindlings vertrauen kann, auf dessen Zusagen immer Verlass ist.

Zusammenfassung

Glauben als ein *Sichverlassen auf jemanden/etwas* ist, und da ist die Gemeinsamkeit zum *Erkennen*, niemals teilnahmslos. Sich auf jemanden verlassen setzt voraus, dass man den, auf den man sich zu verlassen gedenkt, kennt, ihn erkannt und verstanden hat. Das Erkennen ist, wie wir gesehen haben, ein Vorgang, der sich in einer sehr hohen Intensität abspielt. Und ebenso ist auch das Glauben kein teilnahmsloses Fürwahrhalten, sondern ein intensiver Prozess, während dessen immer wieder Hindernisse und Zweifel aus dem Weg geräumt werden müssen, um die Gelassenheit zu finden, die nötig ist, um sich wirklich auf jemanden verlassen zu können.

Sie kennen vielleicht die Art von Vertrauensspielen, wo einer mit geschlossenen Augen in der Mitte steht und sich fallen lässt. Die im Kreis Stehenden müssen ihn auffangen und weiter „werfen“. Es kostet viel Überwindung, sich fallen zu lassen, blind darauf zu vertrauen, dass man aufgefangen wird. Aber das Spiel funktioniert nur, wenn der Spieler in der Mitte sich tatsächlich fallen lässt und die anderen ihn tatsächlich auffangen und weitergeben. Genauso ist Glaube. Kein statisches Urteil über die Wahrheit einer Botschaft oder Wahrhaftigkeit einer Person, sondern ein dynamischer Vor-

42 Jepsen, *'aman*, 344.

43 Insofern ist *'amen* als Einleitungswort für Schwüre und andere Erklärungen und Bekräftigungen mit den anderen Beschwörungsformeln im AT verwandt. S. dazu Klein, *Beschworene Selbstverpflichtung*, bes. 280ff.

gang, der die ständige und aktive Partizipation des Glaubenden und seiner Mitglaubenden impliziert.

Glaube/Vertrauen/Sich Verlassen ohne Erkennen geht nicht. Aber auch umgekehrt gilt: Will man Erkenntnis erwerben, so muss man sich ganz intensiv und voll einlassen können auf den Gegenstand des Studiums, sei es die Schreibkunst, ein Handwerk oder auch Gott. Intensiv dabei sein gilt im alttestamentlichen Verständnis sowohl für das eine als auch für das andere.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen lässt sich nun eine Brücke schlagen zu den Begriffen Schule und Bildung, die als Ausgangspunkt unserer Überlegungen gedient haben. Vom Schul- und Bildungssystem des biblischen Israel sind uns nicht so ausführliche Nachrichten überkommen wie aus Ägypten oder dem Zweistromland, aber sowohl das Wissen als auch das Glauben sind mit schier unglaublicher Intensität gefordert und vermutlich mindestens teilweise auch praktiziert worden. Eindrücklich zeigt das der Text Dtn 6,4–9:

„Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer. Und du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, von deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Kehle und mit all deinen Kräften. Und diese Worte, welche ich dir heute gebiete, mögen auf deinem Herzen sein. Und du sollst sie deinen Söhnen beibringen und von ihnen reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. Und du sollst sie binden als Zeichen auf deine Hand, und sie seien ein Merkmal zwischen deinen Augen. Und schreiben sollst du sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Tore.“

Inhalt und Objekt der Lehre ist der eine und einzige Gott. Ziel ist es, sich auf ihn zu verlassen, und der Weg dazu geht über das intensive Sich-seiner-erinnern in allen Lebenslagen und mit der ganzen Person. Das ist im alttestamentlichen Sinne das, was wir mit einem modernen Begriff ganzheitliche Bildung nennen, wo weder Seele und Leib noch Wissenschaft und Glaube voneinander getrennt werden. Glaube bzw. Religion ist, biblisch, aber auch gemein altorientalisch gesehen, ein wesentlicher Bestandteil umfassender Bildung. Aus dieser Perspektive betrachtet ist Meister Eckharts Gedanke der Bildung als Rückkehr zu Gott durchaus legitim. Wissen und Glauben sind, wie wir gesehen haben, sehr nahe beieinander. Vielleicht wäre zu überlegen, ob die künstliche Spaltung von Wissen(schaft) und Glauben (Religion), wie

sie in den meisten modernen Definitionen des Bildungsbegriffs zu finden ist (dergestalt, dass eigentlich nur das Wissen und dessen Vermittlung eine Rolle spielen), nicht durch eine neue Definition überbrückt werden müsste, die dem Begriff Bildung in seinem umfassenden Sinn besser gerecht wird.

„Euharistie“ și „cunoaștere“ la Emaus (Lc 24,13–35)

O perspectivă sacramentală

Stelian TOFANĂ

In der vorliegenden sakramentalen Sichtweise der Emmaus-Erzählung (Lk 24,13–35) werden die beiden Jünger als solche dargestellt, denen der Auferstehungsglaube fehlt, durch welchen allein die Göttlichkeit Jesu sowohl im Geheimnis der Leiden als auch im Wunder der Auferstehung erkannt werden kann. Der Auferstandene eröffnet ihnen auf dem Weg nach Emmaus die Schrift (man kann von der ersten nachösterlichen Hermeneutik sprechen). Die Augen werden ihnen aber erst geöffnet, als Jesus ihnen das Brot bricht. Durch die erste nachösterliche eucharistische Liturgie begründet der Auferstandene nicht nur die ewige himmlische Liturgie, die er als himmlischer Hoherpriester auf dem Altar seines auferstandenen geistlichen Leibes zelebriert, sondern hebt die spirituelle Blindheit der Emmausjünger auf, die nun im Besitz der Erkenntnis zu Verkündigern der Auferstehungsbotschaft werden.

Preliminarii

Învieerea Mântuitorului Hristos constituie evenimentul unic și real, faptul central al credinței și existenței creștine, singurul care dă sens la tot ceea ce-l precede și la tot ceea ce-l urmează: „Căci dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră“ (1Cor 15,14).¹

Certitudinea învierii lui Hristos avea să transforme conștiințe și să facă din Apostolii îngroziți, entuziaști până la moarte, în propovăduirea acestui adevăr, iar din prigonitori, martiri. Cum s-a putut petrece o astfel de schimbare radicală? Pe ce temeieri? Apostolul Pavel oferă răspuns la aceste în-

¹ Cf. Stelian Tofană, „Învieerea Mântuitorului Hristos, cheazășia învierii noastre“: Ortodoxia 3/1986, 139.

trebări: „Hristos a murit pentru păcatele noastre, a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi... s-a arătat lui Chefa, apoi celor Doisprezece; în urmă s-a arătat deodată la peste 500 de frați, dintre care cei mai mulți trăiesc și astăzi, iar unii au și adormit; după aceea s-a arătat lui Iacob, apoi tuturor apostolilor, iar în urma tuturor mi s-a arătat și mie“ (1Cor 15,3–8).

Așadar, temeiurile certitudinii învierii au fost, în primul rând, arătările lui Iisus înviat. Iar dacă cei cărora El li S-a arătat viu, după învierea Sa, ar fi murit înainte de a-i face pe alții să creadă minunea, această evanghelie nu s-ar fi scris și nici nu s-ar fi propovăduit astăzi.²

Ultimul capitol al Evangheliei a treia este dedicat, de autorul ei, evenimentelor zilei învierii, adică tocmai argumentelor acesteia – arătările. Aici se găsesc relatate trei arătări:

- arătarea îngerului femeilor venite la mormântul gol (Lc 24,1–12);
- arătarea la doi ucenici, în drum spre Emaus (Lc 24,13–35);
- arătarea Apostolilor cărora le conferă viitoarea lor misiune (Lc 24,36–49).

Un scurt Epilog (Lc 24,50–53) concluzionează Evanghelia, anticipând evenimentele din debutul cărții Faptele Apostolilor.³

Studiul de față este dedicat tocmai analizei uneia dintre aceste arătări, și anume, celor doi pelerini, în drum spre Emaus (Lc 24,13–35).

1. În drum spre Emaus – „împărtășirea“ de Hristos prin cuvânt

Arătarea Domnului înviat celor doi ucenici, în drum spre Emaus, consemnată, așadar, de evanghelistul Luca, este o narațiune contextuală, o simplă relatare a unei apariții, lipsită de preocupări apologetice, dar încărcată, în schimb, de un profund caracter sacramental-liturgic.

2 Vezi detalii, Josh McDowell, Mărturii care cer un verdict, Societatea Misionară Română, Wheaton IL, SUA, 1992, 239.

3 Cf. William Hendriksen, Luke, New Testament Commentary, Grand Rapids 2007, 1050; Gerhard Maier, Evanghelia după Luca, Comentariu Biblic vol. 4–5, Oradea 2013, 995. Vezi, de asemenea, Jacques Dupont, Études sur les évangiles synoptiques. Les Pelerins d'Emaus (Lc 24:13–35), Leuven 1985, 374.

Triști pentru cele întâmplate în Ierusalim cu Acela în care și-au pus nădejdea izbăvirii lui Israel și împovărați, astfel, de întrebări fără răspuns, doi⁴ dintre Ucenicii⁵ Mântuitorului Hristos, călătoresc spre un sat, numit de către evanghelist, Emaus.⁶ Pe cale, discută despre tot ceea ce s-a întâmplat în Ieru-

-
- 4 Păr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu 1991, 265, spune că erau „doi”, „pentru ca să se controleze unul pe altul și să fie verificați de alții ca atare. Dar, pentru că erau numai doi, le-a expus, pe larg, argumentele despre Învierea Sa, ca să nu creadă că sunt robii unei halucinații”.
- 5 Evanghelistul Luca nu spune că cei doi erau dintre Apostolii sau Ucenicii Mântuitorului. El consemnează simplu „doi dintre ei” (δύο ἐξ αὐτῶν – 24,13), dar aceștia trebuie referiți la cei consemnați în versetul 9, unde se spune: „... întorcându-se de la mormânt, au vestit toate acestea celor Unsprezece și tuturor celorlalți”. Probabil că, între ceilalți trebuie căutați cei doi dintre ei, și care nu puteau fi decât cei 70 de ucenici sau o parte dintre ei (vezi Hendriksen, Luke, 1060).
- 6 Localizarea satului Emaus și indicarea distanței sale de Ierusalim, 60 de stadii (Lc 24,13), a constituit pentru exegeți așa-zisa „problemă lucanică” a textului. Toate manuscrisele și codicii grecești menționează localitatea ca fiind Emaus, cu excepția codicelui D care, în mod surprinzător, consemnează „ονοματι Ουλαμμαους” (vezi A.S.J. Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, New York 1985, 1561). În principal 3 localități rivalizează pentru identificare:
- a – Ammaous, cunoscut din timpul Macabeilor și menționat în 1Mac 3,40.57; 4,3, este socotit ca fiind locul unde Iuda Macabeul a atacat forțele din Siria și Filista (1Mac 9,50). Iosephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, 2.4,3, București 1999, 149–122, numește, de asemenea, această localitate „Ammaous” sau „Emmaous”, despre care spune că a fost arsă până la temelie din ordinul lui Quintilius Varus, legat al Siriei (6–4 î.d.Hr.), ca răzbunare pentru uciderea câtorva romani. Această localitate era situată undeva la V.N-V de Ierusalim, la o depărtare de aprox. 11 km (a se vedea amănunte în acest sens, Fitzmyer, *Gospel*, 1561 urm.; Maier, Luca, 1006).
 - b – Un alt Ammaous este cunoscut de Iosif Flaviu ca fiind o localitate la ca. 30 de stadii distanță de Ierusalim, unde Vespasian a așezat 800 de veterani lăsați la vatră din armată. Localitatea se găsește la aprox. 5 km NV de Ierusalim, în direcția Ioppe (cf. Iosephus, *Istoria*, 7,6. 6, 519. Vezi și Fitzmyer, *Gospel*, 1562). Acest loc ar corespunde cu distanța străbătută de cei doi de la Ierusalim la Emaus și înapoi, în aceeași zi.
 - c – Satul El-Qubeibeh, situat la aprox. 63 de stadii (ca. 11,65 km) de Ierusalim, pe drumul spre Lida, a fost și el identificat cu Emausul lucanic, încă din timpul cruciaților. Numai că această localitate nu este cunoscută în primul secol creștin. (A se vedea amănunte, în acest sens, Hans Klein, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, Göttingen 2006, 728; L.H. Vincent, „Les monuments de Qoubeibeh”: RB 40/1931, 57–91 și Fitzmyer, *Gospel*, 1562).

salim în ultimele zile (Lc 24,14). Evenimentul se petrece în chiar ziua învierii, nu departe de Ierusalim.⁷

Dar, în timp ce discutau toate acestea, „Iisus însuși, apropiindu-se (ἐγγίσας) mergea împreună (συνεπορεύετο) cu ei” (Lc 24,15). Cele două verbe ἐγγίζω (a se apropia) și συνεπορεύομαι (a merge împreună) rezumă întreg demersul lucanic al episodului „Emaus”: Prin Iisus, Dumnezeu se apropie de omenire, intră în istoria ei, călătorește cu ea, dând sens destinului ei cotidiene. Această apropiere a lui Iisus înviat și mergere împreună cu omul, este străină evangheliștilor Marcu și Matei, excepție făcând, oarecum, Ioan, în a cărui Evanghelie, prezența lui Iisus, la ucenicii Săi, este însoțită de harul Duhului Sfânt (cf. In 20,21–22).

Pentru Luca, familiaritatea lui Iisus înviat, cu omul, se prezintă ca parte constitutivă realității învierii. În compania celui înviat, viața omului se scurge în toată simplitatea sa, cu incoerența și imprevizibilul acesteia.

Dar, în drum spre Emaus, cei doi nu-l recunosc pe Iisus, pentru că – spune Luca – „ochii lor erau ținuți (ἐκρατοῦντο) ca să nu-l cunoască” (24,16).

Exprimarea evanghelistului este enigmatică. Expresia οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο nu poate fi înțeleasă decât în sensul lipsei recunoașterii lui Iisus, corespunzătoare, mai mult, orbirii spirituale a ucenicilor, generată de lipsa credinței pascale, singura prin care poate fi contemplată dumnezeirea lui Iisus, atât în misterul patimilor, cât și în minunea învierii, decât neobișnuinței apariției Sale într-un moment în care ei nu se așteptau.⁸ Joseph Fitzmyer crede că Satana nu poate fi implicat în această „orbire”, ci pur și simplu necredința umană,⁹ care nu a luat în calcul Învierea. Trupul lui Iisus înviat, deși a rămas identic cu el însuși, după Înviere era un trup spiritualizat.

7 Așa zisul „conflict accounts”, legat de întrebarea, dacă Domnul Înviat s-a arătat numai în Ierusalim (Lc 24,13–53), sau numai în Galileea sau în ambele regiuni, este artificial. Este adevărat că Luca se limitează la a relata doar arătări în Ierusalim și în împrejurimi, însă nu e foarte sigur dacă nu cumva Lc 24,44–48 s-ar referi la evenimente din Galileea? Toți evangheliștii vorbesc despre arătări ale Domnului Înviat atât în Ierusalim, cât și în Galileea (Mt 28,7.10.16–20; Mc 16,7; In 21,1–23). Vezi amănunte Hendriksen, Luke, 1059–1060.

8 Cf. Fitzmyer, Gospel, 1558. Traducerea expresiei οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο cauzal sau final, pentru lămurirea sensului ei, este mai mult un procedeu retoric, decât unul de sens teologic (vezi amănunte, Klein, Lukasevangelium, 729).

9 „Satan is not involved, but mere human incredulity reigns. Before the veil is removed from their sight, they have to be instructed” (cf. Fitzmyer, Gospel, 1558).

Între Înviere și Înălțare, existența pământească a lui Iisus trebuie înțeleasă ca fiind într-o stare intermediară, în care, pe de o parte, trupul Lui nu mai era legat de timp și spațiu (cf. In 20,19–26), iar, pe de altă parte, putând fi totuși recunoscut în toată umanitatea sa: mânca, se mișca, vorbea etc. (cf. Mt 28,9 urm.; In 21,1 urm.). „Ținerea ochilor, pentru a nu-L cunoaște“, devenea, așa-dar, în concepția evanghelistului, simbolul acceptării lui Iisus înviat, doar cu rațiunea, fără a fi văzut și recunoscut în misterul și actul credinței pascale, în care, cunoașterea, numai prin puterea rațiunii, este total depășită.¹⁰

Străinul,¹¹ destul de îndrăzneț, intră în vorbă cu ei, întrebându-i: „Ce sunt cuvintele acestea pe care le schimbați unul cu altul, în drumul vostru și de ce sunteți triști?“ (Lc 2417).

Cuvintele pe care ei le schimbau, nu exprimau nimic altceva decât decepția, disperarea, prăbușirea speranțelor lor, absurdul faptelor, și, în cele din urmă, fuga din fața lor; erau simbolul călătoriei în lumea ante-pascală, marcată de întrebări fără răspunsuri.

La nedumerirea „Străinului“ unul dintre ei, cu numele Cleopa,¹² răspunde: „Tu singur ești străin în Ierusalim și nu știi cele ce s-au întâmplat, în el, în zilele acestea?“, adică „Cele cu Iisus Nazarineanul, Care era prooroc puternic

10 Amănunte, în acest sens, a se vedea, La Bible. Traduction oecumenique, TOB, Paris 1988, 2531, nota e.

11 Un studiu dezvoltat, pe tema „Iisus – Străinul“, vezi Adalbert Denaux, „A Stranger in the City. A Contribution to the Study of the Narrative Christology in Luke's Gospel“: Louvain Studies 30/2005, 255–275.

12 Tradiția l-a identificat pe acest Cleopa cu fratele lui Iosif, logodnicul Fecioarei Maria, probabil soțul Mariei, care sta lângă crucea lui Iisus (cf. In 19,25). Hans Klein, Lukasevangelium, 729 nota 34, crede că locul din In 19,25 nu este clar în stabilirea legăturii dintre Maria și Cleopa, în sensul de a fi soț-soție. O altă ipoteză, în acest sens, vezi Epifanie Monahul, Metafrastul Simeon, Mărturisitorul Maxim, Nașterea, Viața și Adormirea Maicii Domnului (Trei vieți bizantine), Sibiu 2007, 9 urm.; The Orthodox Study Bible, Nashville, Tennessee 1993, 201. Încercări însă de a-l identifica pe celălalt însoțitor al lui Cleopa, al cărui nume nu este precizat de către evanghelistul Luca, au existat încă din timpul lui Origen, fiind identificat fie cu Petru (vezi Roland D. Sawyer, „Was Peter the Companion of Cleopas on Easter Afternoon?“: ExpT 61/1949–1950, 191–193), fie cu Natanael (cf. unei tradiții din sec. X), fie cu soția lui Cleopa, conform unei tradiții mai târzii, sau, potrivit sintezei mărturiilor tradiției, chiar cu Luca, autorul evangheliei. A se vedea amănunte, J.E. Adams, „The Emmaus Story. Lk. XXIV.13–25: A Suggestion“: ExpT 17/1905–06, 333–335; Fitzmyer, Gospel, 1563; Maier, Luca, 1009. Toate aceste soluții par a fi simple ipoteze, motivul pentru care numele însoțitorului lui Cleopa nu este consemnat de către evanghelist

în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor... Cum L-au osândit la moarte și L-au răstignit arhieriei și mai marii noștri?“ (Lc 24,19–20).¹³ Era amintirea faptelor recente, care i-au decepționat și înfricoșat: „Iar noi nădăjduiam că El este Cel ce avea să izbăvească pe Israel“ (Lc 24,21). Se confrunta, acum, speranța lor mesianică, prăbușită, cu necunoscuta învierii.

În acest moment, ucenicii sunt pe cale să etaleze enunțul pascal, care va fi expus în marile discursuri de mai târziu ale Apostolilor (cf. FAp 2,22–36; 10,37–43; 13,23–31), numai că acestui expozeu îi lipsește cheia. Discursul lui Cleopa conține esența, din punctul de vedere al celui care merge deja împreună cu Hristos, dar, care, nu poate mărturisi încă numele Său. Ucenicii n-au înțeles cuvintele Scripturii, deși le cunoșteau, pentru că textul biblic nu coincidea, în mintea lor, cu evenimentul Revelației. El poartă doar urma acestuia ca negativul unui eveniment trecut,¹⁴ instaurând o distanță între semn și referent, respectiv între evenimentul sau realitatea de care vorbește.¹⁵

Interpretarea cuvintelor de către ucenici nu atinge însă – este de părere Ioan I. Ică jr. – decât un sens al evenimentului revelației, nu însăși realitatea lui. Referentul acestor cuvinte, Cuvântul divin, în care locutorul, semnul, referentul coincide, rămâne în afara textului. Textul se elucidează abia atunci când „referentul însuși (Cuvântul negrăit) transgresează textul pentru a-l interpreta, explicând mai puțin textul, decât pe Sine însuși și făcându-se, în cele din urmă, cunoscut în calitate de ‚Cuvânt netextual al cuvintelor‘ la frângerea pâinii.“¹⁶

După ce-i mustră, și încă destul de aspru, pentru nepriceperea Scripturilor, care vorbeau clar despre Patima și Jertfa Aceluia care i-a „decepționat“,

fiind, probabil, simplul fapt că nu se cunoștea în tradiția prelucanică. Altfel, nu înțelegem ce-l va fi determinat pe Luca, pe unul să-l numească, iar pe altul, nu?

13 Deși condamnarea la moarte și răstignirea aparține romanilor (Pilat), Cleopa îi face responsabili de această crimă pe arhieriei și cărturarii poporului (cf. In 19,11) (vezi Hendriksen, Luke, 1061–1062). La fel va face, puțin mai târziu, Petru (FAp 2,23,36; 3,13 urm.; 4,10 urm.; 5,30).

14 Vezi amănunte Jean-Luc Marion, „Du site eucharistique de la théologie“, în: Dieu sans l'être, Paris 2002, 197–222.

15 Cf. Andrew Louth, Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei, Sibiu 1999, Prefața – „Teologia ca deslușire a Tainei“, de Ioan I. Ică jr., 18.

16 Louth, Deslușirea Tainei, Prefața, 18–19.

„Străinul“, nimeni altul decât Mântuitorul Hristos înviat, începe a le interpreta Scripturile, adică locurile care vorbeau despre patima Sa, deschizându-le mintea, după ce mai înainte le stimulase interesul pentru tâlcuirea acelorasi Scripturi (Lc 24,32), ca să priceapă ceea ce n-au putut singuri înțelege: „Nu trebuia, oare, să pătimească Hristos acestea și să intre în slava Sa?“ (Lc 24,26).

Dacă în Luca 9,26 se arată clar că „slava“ este condiția definirii persoanei lui Iisus ca „Mesia“, ca „Fiu al Omului“, înseamnă că, acum, El se bucură deja deplin de comuniunea cu Tatăl Său ceresc. „Slava“ – gloria (δόξα) este splendoarea divină asociată cu prezența lui Iahve în Vechiul Testament (cf. Ex 14,4.17–18; 24,16; 40,34–35) și chiar într-un sens eshatologic (Is 43,7; 58,8; 60,1–2; cf. Lc 21,27; 7,2.55).

În episodul Emaus „slava“ reprezintă timpul lui Iisus de a tranzita spre Tatăl și care coincide cu învierea Sa, ceea ce înseamnă că în momentul în care El vorbea cu cei doi, pe calea spre Emaus, El atinsese deja deplina Sa preamărire și comuniune cu Tatăl, astfel că lor li se arăta tocmai din această slavă. „A intra în slava Sa“ însemna a intra în ordinea existenței preamărite, inaugurată prin Înviere.¹⁷

Faptul că, în exprimarea Mântuitorului, intrarea în „slava“ Sa era condiționată de Patimi, arată clar că cele două acte mântuitoare, Patimile și învierea, se prezentau în viziunea mesianică și în lucrarea Sa mântuitoare, ca un eveniment soteriologic unic, în care acestea nu pot fi nici despărțite și nici separat înțelese. Ucenicii de pe drumul spre Emaus trebuiau să-și corecteze viziunea despre Hristosul în care au crezut, și care i-a decepționat, pornind de la cunoașterea acestui înțelese al suferinței Sale.¹⁸

Este remarcabil, în acest sens, modul în care Luca dezvoltă, în finalul evangheliei sale, dimensiunea apologetică a hristofaniei pascale. Astfel, ultimul act al lui Iisus, dinaintea Patimilor, „Cina cea de Taină“, „Frângerea pâinii“ sau „Cina euharistică“, constituie, în viziunea pascală lucanică, și primul act de după înviere. În acest fel, se afirmă identitatea dintre Hristos glorios și Iisus cel suferind. Altfel spus, continuitatea între „Paști“ și „după Paști“.¹⁹

17 „To enter into his glory means to enter into the glorified order of existence, the Resurrection“ (cf. The Orthodox Study Bible – New Testament and Psalms, 202).

18 Vezi spre comparare, Maier, Luca, 1014. Vezi și Dumitru Stăniloae, Iisus Hristos sau restaurarea omului, Craiova ²1993, 346–347.

19 A se vedea amănunte, în acest sens, L.-M. Chauvet, Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, Paris 1987, 167 urm.

După această nuanțare a sensului Patimii Sale, Iisus, începând de la Moise²⁰ și de la toți proorocii,²¹ le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile,²² cele despre El (Lc 24,26–27)²³. Sensul acestor cuvinte era de a le arăta, pelerinilor de la Emaus, că „El este țelul unic și centrul tuturor Scripturilor”²⁴. Iisus între-prinde acum un adevărat studiu biblic, sistematic. Este prima interpretare a Scripturii în lumina credinței pascale, făcută chiar de către Iisus, în cel mai adânc sens. Este primul curs de hermeneutică creștină, de exegeză a Scrip-turii făcute în lumina sensului Învierii.

Efectul interpretării s-a arătat imediat. Atât de mult s-au identificat cei doi ucenici cu Cuvântul Scripturii, tâlcuit de către Iisus Cel înviat, însoțitor de drum cu ei, încât nu s-au mai putut despărți de El. Așa se face că, în mo-mentul în care au ajuns la Emaus, și Iisus „se făcea că merge mai departe” (Lc 24,28), îl roagă stăruitor, să rămână cu ei. Cu siguranță, și pentru a le mai rosti cuvântul. Iată ce consemnează evanghelistul: „Dar ei L-au rugat stăruitor, zi-când: Rămâi cu noi că este spre seară și s-a plecat ziua;²⁵ și a intrat să rămână cu ei” (Lc 24,29). Se identificaseră cu El, s-au împărtășit și unit cu Cuvântul

20 Va fi interpretat probabil: Suferința tipică a primului Moise (Num 11,10 urm.; 12,1 urm.; 14,1 urm.; Deut 18,15 urm.); semnificația tipică a Mielului pascal (Exod 12,13 comp. In 1,29.36; 1,36; 1Cor 5,7 etc.).

21 Din Prooroci se va fi referit la: Is 53 și 61; Ier 11,19 și cap. 38; Iez 34; Dan 6 și 7,13 urm.; 9,26; Osea 6,2; 13,14; Ioil 3,1 urm.; Amos 9,11 urm.; Iona 2; Zah 9,9; Mal 3,1 etc.

22 Probabil, Psalmii suferinței (22,31 și 69); Psalmii domniei (2 și 110) etc.

23 Această „mărturie din Scriptură” reflectă practica Bisericii primare, a tradiției lukanice, de a reciti pasaje din Moise și din Profeți în lumina lui Iisus, Cel înviat. Cu această „anamne-ză” a Scripturii poate fi comparată „cateheza” făcută de diaconul Filip eunucului reginei Etiopiei (cf. FAp 8,26–40), planul relatării fiind asemănător, relevând aceeași interpretare creștină a Scripturii. Probabil că locul privilegiat al acestei interpretări era celebra Litur-ghie a Bisericii primare. În orice caz, ceea ce Luca subliniază în mod expres este faptul că Scriptura își găsește adevăratul sens doar în lumina învierii lui Iisus. A se vedea amănunte, Philippe Bossuyt/Jean Rademakers, *Jésus Parole de la Grâce selon Saint Luc*, Bruxelles 1981, 519–521.

24 Fitzmyer, *Gospel*, 1567.

25 Potrivit calendarului iudaic aceasta ar însemna că „prima zi a săptămânii” (Lc 24,1) e pe sfârșite. Dar Luca nesocotește aceasta, considerând orele, după apusul soarelui, ca parte a aceleiași zile. Imediat după orele amiezii, timpul era considerat ca partea principală a zilei, după care, ziua era socotită ca și trecută. De aici, insistența celor doi pelerini de a rămâne „Străinul” cu ei, întrucât ziua s-a plecat (cf. Fitzmyer, *Gospel*, 1567).

Său,²⁶ care îi mângâiasă, îi liniștise, risipindu-le nedumeririle și oferind răspuns întrebărilor. Aceasta era, credem, noua cale pe care voia să meargă mai departe Iisus, cea a deschiderii credinței, în care se realizează atașamentul și comuniunea deplină cu El într-un suflet netulburat și o minte eliberată de chinul întrebărilor fără răspuns.

Așadar, Iisus nu se limitează la perspectivele umane de înțelegere a consecințelor învierii Sale. El S-a prefăcut că merge mai departe, dar, de fapt, El își urma calea, deschizând-o, din acel moment, și loc, pe cea a creștinătății, adică cea a credinței pascale în care se va realiza deplin întâlnirea și rămânerea, pentru totdeauna, cu El, a tuturor creștinilor.

Prin urmare, interpretarea și înțelegerea Scripturii nu este doar o problemă de cercetare intelectuală, ci, în primul rând, o lucrare de investigare harică, ce stă sub înrăurirea credinței pascale, dar și o experiență euharistică, în care se descoperă deplin, sensul Cuvântului sfânt, realizând o unire ființială cu Acela care l-a descoperit, precum odinioară cei de la Emaus.

2. La Emaus – împărtășirea cu Hristos euharistic

În această fază, însă, de unire doar mentală cu Cuvântul, ucenicii încă nu-L recunosc pe Iisus. A fost nevoie de altceva ca să-L re-cunoască și să-L cunoască.

Domnul înviat, ia pâinea, o binecuvintează și o frânge, apoi o oferă ucenicilor spre mâncare și, deodată, în acel moment, li s-au deschis ochii și L-au cunoscut. Dar, în aceeași clipă, El s-a făcut nevăzut de la ei. Iată mărturia evanghelistului: „Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea (λαβὼν τὸν ἄρτον), a binecuvântat-o (εὐλόγησεν) și, frângând (καὶ κλάσας) le-a dat lor (ἐπέδιδου αὐτοῖς). Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut (καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν); Și El s-a făcut nevăzut de la ei (ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν)“ (Lc 24,30–31).

Ceea ce este important, în acest context, este faptul că Evanghelistul Luca nu spune că ei L-au văzut, ci, simplu, că ei L-au cunoscut, și aceasta pentru

26 Pentru înțelegerea cuvântului sfânt ca „euharistie“, cu toate nuanțele teologice, care decurg din aceste reflecții, vezi Stelian Tofană, „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie. Înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectivă ortodoxă“: Studia Theologia Orthodoxa Universitatis Babeș-Bolyai nr. 1–2, Cluj-Napoca 1998, 109–125.

că el nu consideră această recunoaștere ca fiind rezultatul unei apariții spontane a lui Iisus. Deschiderea ochilor lor era lucrarea lui Dumnezeu, astfel că ei vedeau, acum, cu ochii credinței,²⁷ în sensul că L-au cunoscut pe Hristos, ca fiind Domnul Cel înviat. Așadar, deschiderea ochilor lor nu a însemnat vedere fizică, ci cunoaștere spirituală.

La această concluzie ne conduce faptul că același verb ἐπιγινώσκω este folosit și în 24,16 (ἐπιγινώσκειν – ἐπιγινώσκω), unde era vorba despre ochii necredinței ucenicilor prin care nu puteau, nu atât să-L vadă pe Iisus, cât, în primul rând, să-L cunoască, ca pe Domnul înviat. Vederea ochilor credinței este, așadar, în viziune lukanică, în primul rând, cunoaștere și re-cunoaștere spirituală, contemplare pascală, și mai puțin privire.

Întrebarea care se pune, în acest context, este următoarea: Unde dispăruse trupul lui Iisus? Și aceasta, pentru că evanghelistul spune clar, că El s-a făcut nevăzut de la ei: ἄφαντος²⁸ ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν (Lc 24,31).

Răspunsurile date de specialiști, la această întrebare, au fost din cele mai diferite.²⁹ Origen, spre exemplu, afirmă: „În fond, nu-i ceva imposibil pentru o fire dumnezeiască, așa cum a fost Iisus, să Se facă nevăzută atunci când îi place: acest lucru e evident prin sine însuși și limpede susținut de El pe baza Scripturii ... căci în Evanghelia după Luca este scris că, după înviere, Iisus

27 Luca folosește aici o expresie septuagintală (vezi 2Reg 6,17).

28 ἄφαντος apare în Noul Testament și în Septuaginta numai în acest loc (cf. Wilhelm Bauer/Kurt și Barbara Aland, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988, 25).

29 A se vedea, în acest sens, Jacques Dupont, „Les pèlerins d’Emmaüs (Luc XXIV,13–35)“, în: *Miscellanea biblica B. Ubach* (Scripta et documenta I; ed. Romualdo Ma. Díaz), Montserrat 1953, 349–374; Patrick Pretot, „Les yeux ouverts des pèlerins d’Emmaüs. Rélexion sur l’utilisation théologique et liturgique d’un texte evangelique“, în: *La Maison Dieu* 195/1993, 7–48; Chauvet, *Symbole*, 167 urm.; Xavier Thévenot, „Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2–3 et Luc 24,13–35“, MSR 37/1980, 3–18; Robert Cabie, „L’Eucharistie“, în: A.G. Martimort (ed.), *L’Église en prière*, t. II, Paris 1983, 128–129; Y.M.-J. Congar, „Les deux formes du pain de vie dans l’Évangile et dans la Tradition“, în: *Parole de Dieu et sacerdoce*, Mélanges J.-J. Weber. Paris 1962, 21–58; D. Buzy, „Le Repas d’Emmaus fut-il eucharistique?“, *Jerusalem* XX/1926, 449 urm.; Lucien Cerfaux, *La voix vivante de l’Évangile au début de l’Église*, Paris 1946, 90–94; P. Benoit, „Le récit de la cène dans Lc. XXII,15–20: Étude de critique textuelle et littéraire“, RB 48/1939, 357–393; N. Huffman, „Emmaus Among the Resurrection Narratives“, JBL 64/1945, 205–226.

,luând pâinea a binecuvântat și frângând le-a dat lui Simon și Cleopa și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut, dar El S-a făcut nevăzut de la ei“.³⁰

Răspunsul meu, însă, sintetizat prezentat, s-ar putea concentra în următoarele: în timp ce Iisus s-a făcut nevăzut, ochii lor s-au deschis și prezența Lui a devenit, acum, transparentă în ceea ce ei trăiau. Astfel, El nu mai este a treia persoană, care s-a așezat cu ei la masă: El a trecut în viețile lor, așa încât S-a făcut simțit și în cei ce nu L-au descoperit încă. El este acolo viu, dar nevăzut, înlăuntrul pâinii frânte, dar și înlăuntrul existenței lor concrete.³¹

Așadar, nu dispăruse, ci S-a contopit cu pâinea euharistică pe care a oferit-o ucenicilor spre hrană, săvârșind astfel, El însuși, prima Liturghie euharistică după învierea Sa, inaugurând, în acest mod, celebrarea veșnicei Liturghii cerești, pe care El o săvârșește în calitate de Arhiereu ceresc, veșnic, la altarul cel adevărat, nefăcut de mână (cf. Evr 8,2), adică trupul Său înviat, pnevmatizat și penetrat de energiile Duhului Sfânt după înviere.³²

Astfel, cei doi ucenici sunt primii care se împărtășesc cu trupul lui Hristos euharistic, jertfit, mort, înviat și pnevmatizat prin înviere. Fer. Augustin este explicit, în acest sens, adică în definirea faptului că, frângerea pâinii la Emaus, a fost un sacrament: „And no one should doubt that his being recognized in the breaking of bread is the sacrament, which brings us together in recognizing him.“³³ Într-un alt loc, afirmă același lucru: „They know Christ in the breaking of bread. It isn't every loaf of bread, you see, but the one that

30 Origène, „Contre Celse“ 2,68, în: M. Bourret (ed.), *Sources Chrétiennes* 132, Paris 1967, 446 (= ed. rom. Origen, „Contra lui Celsus“, Col. Părinți și Scriitori Bisericești 9, EIB-MBOR, București 1984, 156). Observăm că, pentru Origen, însoțitorul de drum al lui Cleopa a fost Simon. Nu știm dacă referirea este la Simon Petru, Apostolul, sau nu? Gerhard Maier crede că expresia „rămâi cu noi“ (Lc 24,29) ar putea să indice faptul că cei doi ucenici locuiau împreună, în care caz ar putea fi vorba de Cleopa și fiul său Simeon (cf. Maier, Luca, 1017). Presupunerea nu poate trece, însă, dincolo de pragul unei simple ipoteze.

31 Un răspuns, pe aceeași linie de interpretare, a se vedea și la Bossuyt/Rademakers, *Jesus Parole de la Grâce*, 521–522.

32 O dezvoltare a acestei idei, vezi Stelian Tofană, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic*, după Epistola către Evrei, Cluj-Napoca 2000, 325–338 și 365–379.

33 St. Augustine, „Letter 149“, în: *Fathers of the Church 20: A New Translation*, Washington, D.C. 1947, 264, apud A.A. Just, *Luke (Ancient Christian Commentary on Scripture NT 3)*, Downers Grove 2003, 382.

receives Christ's blessing and becomes the body of Christ. That's where they recognized him."³⁴

Sf. Teofilact al Bulgariei face și el aluzie la Euharistie, în actul frângerii pâinii la Emaus, subliniind efectul ei nu numai asupra celor doi ucenici, ci și asupra tuturor celor ce se împărtășesc cu trupul Domnului înviat, cunoscându-L cu adevărat în sacramentul euharistic. Iată ce spune el: „Iar Domnul, se făcea că merge mai departe, după omenire cu adevărat. Și când sloboade El, atunci li se deschid lor ochii și îl cunosc pe El. Însemnează Mântuitorul încă și alt lucru, anume că acelora care se împărtășesc din pâinea cea blagoslovită li se deschid ochii spre a-L cunoaște pe El, căci mare și nespusă putere are trupul Domnului. Și, nevăzut, Se face de la dânșii, căci nu mai avea de acum acest fel de trup încât multă vreme să petreacă împreună cu dânșii; dar încă face aceasta ca mai mare dorință să le adauge lor. Căci atâta s-au bucurat, încât, în ceasul acela sculându-se, s-au întors la Ierusalim.”³⁵

Așadar, cunoașterea și unirea deplină cu Hristos s-a realizat nu în Cuvânt, ci în Hristos cel euharistic.

La această concluzie ne conduce faptul că în episodul pâinii Emaus-ului există toate elementele specifice instituirii Sacramentului euharistic din ajunul Patimilor, menționată de Evangheliștii sinoptici (cf. Mt 26,26–28; Mc 14,22–26; Lc 22,15–20). Trei dintre cuvintele menționate de Luca, în acest episod, sunt ecoul verbelor, cu profundă încărcătură sacramentală, din scena instituirii Euharistiei, consemnată și în Evanghelia sa: λαβὼν – λαμβάνω, κλάσας – κλάω și ἐπεδίδου – δίδωμι (Lc 22,19 – Lc 9,16).³⁶

Astfel, Luca îl descrie pe Hristos înviat îndeplinind, la Cina din Emaus, aceleași gesturi care au fost săvârșite și la înmulțirea pâinilor, minune cu profunde conotații sacramentale, și la Cina euharistică pascală³⁷, din ajunul Patimilor. În The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms, într-o notă explicativă, la textul de la Lc 24,30–32, se spune: „The Lord broke bread with

34 St. Augustine, „Sermon 234.2”, în: J.E. Rotelle (ed.), The Works of St. Augustine: A Translation for the Twenty-First Century 3/7, New York 1990, 37, apud Just, Luke, 382.

35 Sf. Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, Tălcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca, Col. „Tălcuirii la Sfânta Scriptură”, București 2007, 341–342.

36 A se vedea dezvoltarea acestui subiect, Stelian Tofană, „Euharistia în arătarea la Emaus. Repere exegetice și teologice (Lc 24,13–35)”, în: Grai maramureșan și mărturie ortodoxă, Baia-Mare 2001, 167–181.

37 A se vedea amănunte, Fitzmyer, Gospel, 1567–1568.

them in the same manner as during the Last Supper. Christ's actions and the experience of the meal by the two men image the Eucharist." Iar vorbind de efectul împărtășirii, continuă: „At each Eucharist, as we continue to share the Lord's Supper, the risen Christ comes to open our eyes to His mystical presence and to leave our hearts burning with His love.”³⁸ Pentru Joseph Fitzmyer textul din Lc 24,30–31 nu numai că amintește de Cina Pascală, dar este și textul clasic lucanic, care se referă la Euharistie.³⁹

Comparația episodului „Emaus” cu cel al botezării famenului etiopian, de către diaconul Filip (FAp 8,26–39), facilitează înțelegerea semnificației teologice a evenimentului „Emaus”. În scena botezării eunucului etiopian, toată relatarea conduce la Botez, iar receptarea Tainei este rezultatul predicii pascale.

În episodul „Emaus”, finalitatea relatării se identifică cu cunoașterea lui Iisus înviat. Însă această cunoaștere nu este rezultatul direct al interpretării Scripturilor despre Iisus. Ea a apărut doar în momentul în care a avut loc și altceva, și anume: frângerea pâinii. Toată semnificația teologică a episodului este concentrată de către Evanghelist asupra acestui gest al lui Iisus, căruia Luca îi conferă, astfel, o profundă dimensiune sacramentală.

J.M. Guillaume aduce, în acest sens, câteva argumente de ordin literar. Dincolo de ceea ce înseamnă, în gândirea autorului, distincția dintre eveniment și semnificația sa, câteva argumente de ordin literar pot fi invocate în sprijinul tezei semnificației sacramentale a episodului Emaus. Iată ce spune autorul citat mai sus: „frângerea pâinii este primul act săvârșit de Iisus după înviere. Ultimul act îndeplinit înaintea patimii și a morții Sale era ritualul euharistic al instituirii tainei (cf. Lc 22,14–20). Astfel, apare marcată, în viața lui Iisus, continuitatea între ,înainte de Paști’ și de ,după Paști’.”⁴⁰ Ritualul euharistic se situa, așadar, într-un context liturgic, acela al Paștilor (cf. Lc 21,1–7).

38 The Orthodox Study Bible – The New Testament and Psalms, 202.

39 „For this scene with Christ reclining at table with the disciples of Emmaus, taking bread, uttering a blessing, breaking the bread, and offering it to them (v. 30), not only recalls the Last Supper (22:19ab), but becomes the classic Lucan way of referring to the Eucharist” (cf. Fitzmyer, Gospel, 1559).

40 Cf. Jean-Marie Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus*, Paris 1979, 131.

Episodul Emaus se derulează, după schema liturgic-tradițională, care s-a transmis până în celebrările euharistice actuale: reamintirea Scripturilor (VT), comentarii și învățături date din Scripturi (Lc 24,27), ritual euharistic (Lc 24,30).

Pericopa botezării famenului etiopian de către diaconul Filip (cf. FAp 8,26–39) este realizată pe aceeași schemă. Și, cum aceea duce la ritualul botezului, la fel, pericopa lucanică a evenimentului Emaus, duce la ritualul euharistic. Faptul că ucenicii sunt prezentați de autor ca recunoscându-L pe Iisus întru „frângerea pâinii“ dovedește că acest semn are o valoare și o semnificație cu totul aparte, acelea pe care Iisus însuși a voit se le dea.

Simpla binecuvântare, obișnuită obiceiului evreiesc la consumarea pâinii, n-ar fi putut provoca recunoașterea și cunoașterea lui Iisus înviat. De aceea, a afirma că Iisus avea un mod special de a pronunța „*berakoth*-ul“ este un fapt pur imaginativ, cu atât mai mult, cu cât nici o evanghelie nu face vreo aluzie la vreun ritual special de binecuvântare a alimentelor.⁴¹ Fiecare referire la „frângerea pâinii“ vizează Euharistia și nu vreun ritual evreiesc vechi. Mai mult, expresia ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (24,35) este chiar formula tipică pentru a desemna masa euharistică (cf. FAp 2,42.46; 20,7.11; 1Cor 10,10.16; 11,24), iar verbul κλάω (cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19. 24.30) și derivații săi κατακλάω (Mc 6,41; Lc 9,16), κλάσμα (Mt 14,20; Mc 6,43; 8,8.19.20; Lc 9,17; In 612–13) nu sunt folosiți decât în contextul ultimei Cine (sau aluzie la aceasta) și a minunii înmulțirii pâinilor.⁴²

De fapt, formula utilizată de Luca 24,30 este o reproducere aproape identică a diverselor formule euharistice tradiționale:

Luca 24,30

λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς

Luca 22,19a

καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν

1Cor 11,23b-24a

ἔλαβεν ἄρτον – καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν

Marcu 14,22

λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς

41 Guillaume, Luc, 131.

42 A se vedea amănunte, în acest sens, Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ²1949, 137–138; M. Kehl, „Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl“: GuL 43/1970, 90–125; B. Trémel, „La fraction du pain dans les Actes des Apôtres“: Lumière et Vie 94/1969, 76–90; Guillaume, Luc, 132 nota 2.

Matei 26,26

λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλόγησας

ἔκλασεν

καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς

În formula comparativă a acestor texte pot fi observate câteva nuanțe: în Luca 24,30 articolul τὸν precizează substantivul ἄρτον contrar tuturor celorlalte formule. La fel verbul ἐπιδίδωμι este folosit la imperfect ἐπεδίδου, detaliu curios dacă avem în vedere că, contextul cel mai direct, folosește aoristul. Toate acestea concură la demonstrarea ideii, potrivit căreia, Luca nu intenționează nimic altceva decât să facă referire, în textele amintite, la Euharistie.⁴³

Așadar, cel puțin o dată, Evanghelia după Luca ne dă să înțelegem că Domnul a săvârșit după înviere, și pe pământ, Euharistia ca o prezentare văzută a stării Lui de aducere permanentă a Sa în planul nevăzut. Sau, altfel spus, ea dă mărturie despre trecerea de la săvârșirea văzută a Euharistiei, de către însuși Mântuitorul, la prezența Lui ca aducere nevăzută în timpul consumării ei din toate timpurile.

În episodul Emaus, Iisus arată ucenicilor calitatea în care El va săvârși, în continuare, Euharistia, în vinul cel nou, prezis în seara ultimei Cine (cf. Mc 14,25), adică în calitatea Sa de Domn *înviat*. El le arată, acum, că dețin dovada, că pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, odată ce a înviat, chiar dacă este acum nevăzut.⁴⁴

Așadar, „frângerea pâinii” la Emaus a fost, și va rămâne, pentru totdeauna, în Biserică, marele semn al misterului pascal și al prezenței Celui înviat în sacramentul euharistic post-pascal.

În acest sens, Părintele John Breck afirmă că „Liturgia cuvântului se împlinește, astfel, în și prin Liturgia euharistică, Taină a tainelor, care transformă cuvântul dintr-un simplu mesaj, despre Iisus, într-o participare reală la viața Sa dumnezeiască.”⁴⁵

Este adevărat că, ucenicii s-au unit cu El și în Cuvânt, pentru că n-au mai dorit să se despartă de El, menționează evanghelistul Luca, dar cunoașterea Sa desăvârșită, s-a realizat doar în experiența euharistică. Și tot numai

43 Vezi amănunte, Guillaume, Luc, 131–133.

44 Cf. Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă vol. III, București 1978, 98.

45 Cf. John Breck, Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare, București 1999, 16.

în această experiență euharistic-liturgică se produce și se conștientizează deplin și fiorul sfânt al întâlnirii și al unirii cu Hristos. Faptul acesta este minunat descris de Luca în cutremurătoarea constatare a ucenicilor, în timp ce se întorceau la Ierusalim: „Oare nu ardea în noi inima noastră când era pe cale și ne tâlcuia Scripturile?” (Lc 24,32).

Sf. Teofilact al Bulgariei, referindu-se la realizarea de către ucenici a efectului cuvântului asupra inimilor lor, scrie: „Și, arzând era inima lor ori de focul cuvintelor Domnului – căci atunci când le tâlcuia lor se înfierbântau ei dinlăuntru și se plecau la cele zise, ca la cele care erau adevărate – ori că, atunci când le tâlcuia lor Scripturile, sălta dinlăuntru inima lor așa: „Acesta Care ne tâlcuiește nouă, Domnul este!”⁴⁶

Însă, cea mai importantă probă care demonstrează clar că la Emaus nu a avut loc o simplă apariție a lui Iisus înviat, ca oricare alta, devine faptul însuși de a se întoarce, cei doi, la Ierusalim, în aceeași zi, dar în plină noapte (60 stadii – ca. 11 km). Cei doi au fost „electrizați”⁴⁷ de prezența tainică a Domnului Iisus și de contopirea cu El, încât sunt determinați, din interior, să se întoarcă la Ierusalim și să le împărtășească și celorlalți (Unsprezece⁴⁸ – Lc 24,33) minunea petrecută cu ei, atât pe cale, dar, mai ales, experiența de la frângerea pâinii. Tocmai nesocotirea pericolelor nopții arată transformarea lor. Frica a dispărut total, întunericul și-a pierdut forța, pericolele lui s-au volatilizat spontan, iar în afară de a vesti și altora învierea și efectul ei, nu mai era nimic important pentru ei. Aceasta-i transformarea produsă de misterul euharistic: Hristos devine central în viața celui ce s-a împărtășit cu El. Un nou început și-a făcut apariția: lumina a biruit întunericul; viața a învins moartea; crucea s-a transformat, din motiv de disperare, în obiect de slavă. Acest adevăr avea să-l mărturisească Petru, mai târziu, în prima sa Epistolă: „Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce după marea Sa milă ne-a născut din nou prin învierea din morți a lui Iisus Hristos, spre nă-

46 Sf. Teofilact, Tâlcuirea, 342.

47 Cf. Hendriksen, Luke, 1066.

48 „Unsprezece” este un termen tehnic, care desemnează unitatea colegiului apostolic. Expresia nu presupune prezența expresă, în grup, a celor Unsprezece Apostoli, fără Iuda. Se știe, spre exemplu, că Toma nu era cu ei în seara învierii (cf. In 20,24). Dar, faptul că cei doi știu exact unde se găseau ceilalți Apostoli, demonstrează clar relația strânsă dintre „cercul restrâns” al Ucenicilor și „cel mai larg” al lor (vezi Hendriksen, Luke, 1067).

dejde vie, spre moștenire nestrăcioasă și neîntinată și neveștejită, păstrată în ceruri pentru voi, cei ce cu puterea lui Dumnezeu sunteți păziți prin credință pentru o mântuire gata să se descopere în vremea de apoi“ (1Pt 1,3–5). Iată cum „întoarcerea la Ierusalim“ devine argumentul forte în demonstrarea minunii euharistice petrecută la Emaus!

Este limpede că cei doi ucenici din Emaus îl căutau pe Hristos istoric, dar căutarea lor a sfârșit prin a li se descoperi și a se uni deplin cu Hristos euharistic, care le oferă și o altă dimensiune înțelegerii cuvântului Său.⁴⁹ Și astfel ei devin și vestitori sau „apostoli“ ai Învierii.⁵⁰

Așadar, în lumina episodului Emaus, se poate concluziona că există o împărtășire de Hristos și prin Cuvântul Său, în Scripturi, dar contopirea reală cu El, în cunoaștere deplină și unire ontologică, are loc abia în experiența euharistic-liturgică, în care eshatologia, din faza ei plenară, se trăiește anticipat.

În acest context, se impune, însă, o precizare: Este adevărat că între cele două moduri de împărtășire cu Hristos – prin Cuvântul Său și prin Trupul și Sângele Său euharistic – există o legătură ființială, Hristosul Evangheliei fiind același cu Hristosul euharistic, dar împărtășirea de Hristos, prin Cuvântul Său, nu suplinește împărtășirea cu Hristos cel euharistic din Sf. Liturghie.

Nu există doi „Hristoși“, este evident aceasta, dar în timp ce prin Cuvânt ne unim cu Mântuitorul Hristos doar relațional, haric, în Euharistia liturgică ne unim cu El în mod ontologic, ființial. Astfel că, numai în Hristos, Cel euharistic, îl putem pătrunde, citi, înțelege și cunoaște deplin pe același Hristos din Cuvântul Scripturii. Cu alte cuvinte, „Hristosul Cuvântului“ se descoperă deplin numai în „Hristosul euharistic“. Această deosebire de nuanță, dintre cele două moduri de împărtășire cu Hristos, este cât se poate de evidentă în episodul lucanic, Emaus.

Așadar, Iisus nu oferă înțelegerea Scripturilor printr-un discurs numai, ci, în primul rând, printr-un eveniment pascal. Astfel că, exegeza făcută de Mântuitorul, în drum spre Emaus, este prima interpretare a cuvântului Scripturii în lumina înțelegerii pascale a celor scrise despre El. Textul lucanic al episo-

49 Cf. Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București 2001, 1553.

50 Hans Klein, *Lukasevangelium*, 733, afirmă clar acest lucru: „Damit sind sie zu Boten der Auferstehung geworden. Sie machen sich wie die Frauen auf, um den Aposteln Nachricht zu geben, und zwar sofort“.

dului Emaus devine, astfel, locul clasic în care se descoperă că Scriptura nu poate fi înțeleasă și interpretată decât în lumina și experiența evenimentului pascal. În acest sens, episodul Emaus descoperă și una din marile dimensiuni ale exegezei creștine – cea contemplativ pascală, în care hermeneutica culminează în Euharistie, găsindu-și desăvârșirea numai în ea.⁵¹

Așadar, pericopa lucanică prezintă, oarecum, două tipuri de interpretare, de hermeneutică a Scripturii: teo-logică a ucenicilor, și, respectiv, teo-logic-euharistică a lui Hristos Cel înviat.⁵²

Din acest punct de vedere, perspectiva semnificației teologice a evenimentului „Emaus” nu mai poate fi înțeleasă, astăzi, ca cea a unei simple creații a credinței sau ca o prezentare spirituală a unui fapt biblic, ci ca pe obîșnuitul cotidian, perceput mereu la nivelul experienței umane a celor ce cred.⁵³ El nu mai poate fi privit nici numai atât ca unul din „giuvaierile” operei lucanice, ci mai ales ca un text fundamental pentru o teologie sacramentală, în general, și pentru o teologie euharistică, în special.⁵⁴

Doresc, de asemenea, să amintesc, spre încheiere, dar foarte schematic, și faptul că un număr însemnat de comentatori biblici nu văd în frângerea pâinii, la Emaus (24,30), săvârșită de Iisus, decât un simplu gest de recunoaștere, servind numai pentru a demonstra identitatea persoanei care i-a „acostat” pe cei doi pelerini. În acest sens, teologul E. Osty estimează că este puțin probabil ca frângerea pâinii la Emaus să fi fost Euharistie, despre care respectivii ucenici nu ar fi avut nici o idee.⁵⁵

Surprinzător, M.J. Lagrange se situează și el în tabăra opoziției susținerii unui ritual euharistic la Emaus, susținând că ar fi fost destul de ciudat ca Iisus să fi reînviat Cina euharistică cu doi dintre ucenicii care n-au fost pre-

51 Vezi amănunte, Marion, *Du site eucharistique*, 197–222.

52 Pentru o explicație, în acest sens, a vocabulei teologia, vezi Jean-Luc Marion, „Théologie”, în: *Encyclopédie philosophique*, vol. I: *L'univers philosophique*, Paris 1989, 17–26, în românește: Louth, *Deslușirea Tăinei*, 12–13.

53 Vezi Bossuyt/Rademakers, *Jésus Parole de la Grâce*, 522–523.

54 Cf. Chauvet, *Symbole*, 167: „Plus encore qu’une référence pour la réflexion théologique, le récit a acquis un rôle central dans l’imaginaire liturgique contemporain. La référence à Emmaüs est devenu un passage obligé de nos représentations eucharistiques.” O dezvoltare a acestei idei vezi, Pretot, *Les yeux ouverts*, 7–48.

55 E. Osty, „L’Évangile selon Saint Luc”, în: *La Bible de Jerusalem* 1953, 164; cf. Guillaume, *Luc*, 129.

zenți la instituirea ei.⁵⁶ J. Huby, referindu-se la unele opinii ale unor teologi contemporani, este de părere că în gesturile lui Iisus, la Emaus, nu poate fi înțeleasă Euharistia, întrucât nu a refăcut partajul frângerii. Iisus – socotește el – putea să aibă și o manieră specială de a binecuvânta pâinea, ceea ce, probabil, face la Emaus.⁵⁷

În concluzie, argumentele celor care văd în acest gest al frângerii pâinii la Emaus un simplu gest de recunoaștere și comensialitate fraternală, pot fi rezumate astfel: Cei doi ucenici neluând parte la Cina pascală dinainte de Patimi nu puteau să cunoască ritualul.

„Expresia ,frângerea pâinii‘ – scrie J. Dupont⁵⁸ – era curentă la evreii din Palestina, caracterizând maniera în care începea orice masă ...” Așadar, Iisus, potrivit și argumentului lui J. Huby, citat mai sus, „trebuie să fi procedat la binecuvântarea și distribuirea pâinii după o manieră unică și cu totul particulară.”⁵⁹

O altă parte a criticilor mai adaugă un amănunt, și anume că, gestului de la Emaus îi lipsește un element caracteristic ritualului euharistic, acela descris ca fiind tradițional: împărțirea bucăților frânte.

Toată această argumentație, însă, este plasată pe un plan pur istoric de prezentare a evenimentului, trecând foarte ușor cu vederea, dimensiunea sacramentală a intenției teologice a autorului evangheliei. Cât privește absența frângerii, ea este datorată unei schematizări, prezentă ca de fiecare dată când Luca face mențiuni despre Euharistie (cf. FAp 2,42.46; 20,7.11; 27,35).

Concluzii

În contextul descrierii și exemplificării dimensiunii teologice a evenimentului Învierii lui Iisus, și a consecințelor acestuia asupra umanității, pasajul din Luca 24,13–35 devine esențial și referențial pentru contribuția Evangheliilor sinoptice la aprofundarea lui.

56 A se vedea amănunte, M.J. Lagrange, *L'Évangile selon Saint Luc*, Paris 1924, 609 și Guillaume, *Luc interprete*, 130.

57 J. Huby/A. Valensin, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1952, 463–464.

58 J. Dupont, *Études sur les Évangiles synoptiques*, Leuven 1985, 1147.

59 Dupont, *Études*, 1147.

Singura cunoaștere și re-cunoaștere a lui Iisus, ca Domn înviat, are loc în sacramentul euharistic al frângerii pâinii post-pascale, în care El este și Cel care o frânge, dar și Cel care Se frânge, și Cel care o dă, dar și Cel care Se dă. Numai în sacramentul euharistic se simte inima arzând, după ce mai întâi a fost stimulată spre înțelegerea cuvântului lui Iisus din interpretarea acestuia.

Drumul de la Ierusalim spre Emaus devine, pentru totdeauna, în istoria creștinătății post-pascale, locul primului curs de interpretare a Scripturii în lumina semnificației teologic-sacramentale a Învierii lui Iisus.

În lumina „episodului Emaus“, drumul de la Ierusalim la Emaus, marcat de lipsa credinței pascale, este simbolul călătoriei doar cu întrebările, nedumeririle, decepțiile. Drumul de la Emaus la Ierusalim, marcat de existența credinței pascale, este, în concepția evanghelistului, simbolul călătoriei cu răspunsurile, cu bucuria speranței renăscute, cu fiorul sfânt al contemplării Domnului înviat.

„Calea Emaus“ devine, astfel, drumul de la necunoaștere la cunoaștere, de la recunoaștere la mărturisire și mărturie în actul credinței pascale: „Și ei au povestit cele petrecute pe cale și cum a fost cunoscut de ei la frângerea pâinii“ (Lc 24,35).

„Emaus“ ne-a arătat pentru totdeauna că, „Liturgia cuvântului“ se face înțeleasă și se desăvârșește numai în „Liturgia euharistică“, în care Domnul înviat, din interpret al cuvântului Său, se transformă în izvor de viață, prin cuvântul Său.

Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen aufgrund des Bibeltextes 1Petrus 2,11–17¹

Zsolt GERÉB

Der erste Petrusbrief spricht über die gesellschaftliche Verantwortung der Christen im Rahmen der Haustafeln. Diese bilden den zweiten Teil des Briefes (2,11–4,11). In diesen Mahnungen fasst er jene ethischen Prinzipien bzw. Verhaltensformen zusammen, die sich auf die verantwortungsvolle Lebensführung der Christen beziehen. Die ethischen Lehren können nur dann richtig verstanden werden, wenn man den Textzusammenhang berücksichtigt, in den der Autor des Briefes sie eingebettet hat. Wir müssen vor allem den Aufbau des Briefes ins Auge fassen. Im ersten Teil des Briefes (1,1–25) spricht der im Namen des Petrus schreibende Autor über die Auserwählung der Christen, über ihre göttliche Berufung und weiter über das Ereignis ihrer Neugeburt, die sich in der Taufe vollzogen hat. Jesu Christi Erlösungstat bildet den Grund für das neue Leben der Christen. Diese Struktur entspricht der Einteilung der Briefe des Apostels Paulus, in denen wir zuerst etwas über das Ereignis des Heils (Indikativ) und nachher über den Befehl für die neue Lebensweise (Imperativ) lesen können. Nach der Identitätsbestimmung der Jünger (2,9–10) beschreibt der Autor ausführlich, was die Nachfolge Christi im Alltag bedeutet (2,11–4,11).

In dieser Studie befassen wir uns mit dem ersten Teil der Haustafeln. Dieser besteht aus einer allgemeinen Einleitung (2,11–12) und konkreten Ermutigungen (2,13–17), in denen der Autor die richtige Verhaltensweise von Christen im Staat ausführlich erörtert.² Der erste Brief des Petrus be-

-
- 1 Mit achtungsvoller und herzlicher Widmung zum 75. Geburtstag Herrn Professor Dr. Hans Klein.
 - 2 Über den literarischen Hintergrund und die sozialetische Bedeutung der Haustafeln s. Siegfried Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, BZNW 25, Berlin 1959, 71ff.; Leonhard Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, KEK XII/1, Göttingen ⁸1978,

zieht sich nicht nur auf die Ereignisse des privaten Lebens, sondern auch auf die der Gemeinde (3,1–7; 4,7–11; 5,1–11) und er weist auch darauf hin, wie sich die neugeborenen Christen zur weltlichen Ordnung verhalten und sich deren Funktionsweise anpassen sollen.

Es wird ersichtlich, dass nach dem Autor des Petrusbriefes die Nachfolger Christi sich der weltlichen Obrigkeit nicht entgegenstellten, wie es die Anhänger der zeitgenössischen Zelotenbewegungen getan hatten. Die Christen sonderten sich von der Gesellschaft nicht ab, wie die Gemeinschaft der Essener in dem Qumrantal, sondern sie waren bereit, mit den weltlichen Institutionen zusammenzuarbeiten.

Womit begründet der erste Petrusbrief das verantwortungsvolle Verhalten der Christen in den weltlichen Institutionen? Worin besteht die Eigenartigkeit dieser Zusammenarbeit? Worin gleicht die diesbezügliche Lehre im ersten Petrusbrief der Anschauung, wie wir sie im Römerbrief bzw. in der Offenbarung des Johannes finden und wo unterscheidet sie sich davon? Was ist der Grund dieses eigenartigen Verhaltens? Auf diese Fragen möchte ich mit der Erklärung der bezeichneten Bibelstellen antworten.

2,11–12 Einleitung: Im Angesicht der Völker

Übersetzung³

11. Meine Geliebten, ich ermahne euch als Fremdlinge in fremdem Land: Haltet euch fern von den sinnlichen Begierden, die gegen die Seele zum Kampf rüsten! 12. Führt ein wohlgefälliges Leben unter den Völkern, damit sie, während sie euch als Übeltäter schmähen, durch eure guten Taten zur Erkenntnis kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung.

Analyse

Diese Ermahnungen stehen sowohl aus literarischem als auch aus inhaltlichem Gesichtspunkt in enger Verbindung mit den Haustafeln aus den Brie-

Exkurs: Die Ständetafeltradition, 163–179; Peter Pokorny, Der Brief des Paulus an die Kolosser, THKNT 10/1, Berlin 1988, 149–152; Eduard Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK IX/2 Göttingen ²1977; Gerhard Sellin, Der Brief an die Kolosser, KEK VIII-IX, Göttingen 2008, 426–433.

3 Übersetzung nach der Zürcher Bibel (2007).

fen an die Kolosser und Epheser (Kol 3,18–4,1; Eph 5,2–6,9, bzw. 1Tim 2,8–15 und Tit 2, 1–10).

Der Ursprung der Haustafeln ist in den ethischen Ratschlägen der stoischen Philosophie zu suchen. Diese weltlichen Ermahnungen wurden von den neutestamentlichen Autoren angewendet, indem sie die Gläubigen zum beispielgebenden Leben ermahnt hatten nach dem Willen Gottes. Dadurch gaben sie den Lehren einen christlichen Charakter. Eigenartig ist in dem ersten Petrusbrief, dass hier nicht das Verhalten der Einzelperson innerhalb der Familie erörtert wird, sondern die äußere Ordnung der Gesellschaft im Rahmen ihrer staatlichen Einrichtung. Ein Grund für die Änderung der Reihenfolge ist in der Situation der Christen zu suchen. Da sie Fremdlinge waren, erwies es sich als notwendig, ihre Loyalität zur Obrigkeit zu betonen. Der andere Grund ergab sich aus der Situation, in welcher die Christen seitens ihrer feindlichen Umgebung viel unwürdige Erniedrigung erleiden mussten. Entsprechend dem Autor konnte dieser Situation nur so ein Gegengewicht entgegengesetzt werden, wenn die Mitglieder der Gemeinde unter den Heiden ein wohlgefälliges Leben führten (2,12) und ihnen das Schlechte nicht mit Schlechtem heimzahlten (2,23). All dieses weist darauf hin, dass die Haustafeln von einer missionarischen und apologetischen Absicht bestimmt waren.⁴

In Vers 11 erinnert der Autor noch einmal die Angeredeten an ihr Fremdlingdasein und an jene Pflichten, die im heiligen Gesetz ausgesprochen sind. Die zwei sich ergänzenden Sätze summieren zuerst in negativer, dann aber in positiver Form die richtige Haltung der Gläubigen in der Gesellschaft.

Erklärung

Vers 11

Die Anrede „meine Geliebten“ – Ἀγαπητοί weist auf den Anfang eines neuen Abschnitts hin. Die Anrede hat einen christlichen Klang. Sonst begegnen wir ihrem Gebrauch nicht in den hellenistischen Schriften.⁵ In den neutestamentlichen Briefen wird diese vertraute Form oft gebraucht (Röm 12,19; 1Kor10,14; 1Thess 2,5; Hebr 6,9; Jak 1,16.19; 1Petr 4,12; 2Petr 3,1; 1Joh 2,7). In-

4 Reinhard Feldmeier, Der erste Petrusbrief, THKNT 15/1, Leipzig 2005, Exkurs 8: Der Kontext der Ermahnungen zur Unterordnung, 102–105.

5 Goppelt, Der erste Petrusbrief, 157.

haltlich bezieht sich diese Anrede auf die Liebe, zu der die Mitglieder der Gemeinde in Vers 22 ermahnt wurden, bzw. auf jene väterliche Liebe, mit der Gott sich an die Gläubigen gewendet hat (Röm 1,7). Zugleich weist die Anrede auch auf die auserwählende Tat Gottes (1,1; 2,9) und seine Gnade hin, die den Grund für Gemeinschaft in der Gemeinde bilden (2,10).

Die Aufforderung *παρακαλῶ* – „ich bitte euch“ ist für den Anfang der Paränesen charakteristisch und wird als Ausdruck der Absicht für Ermahnung, Ermunterung, Anleitung und Trost benützt.⁶ Der Briefschreiber wendet sich zum ersten Mal persönlich an die Adressaten. Die folgenden zwei Worte beziehen sich auf den Fremdlingsstatus der Christen. Im ersten Vers des ersten Kapitels wurde die Identität der Angeredeten mit diesen zwei Wörtern benannt: Fremdlinge in der Diaspora. Durch diese zwei soziologischen Ausdrücke wurden die Jünger in Kleinasien daran erinnert, dass sie ihre Fremdlingschaft in der mehrheitlich heidnischen Gesellschaft auf sich nehmen müssen. Jede Gesellschaft hatte den Fremdlingen misstraut. Sie wurden in den Städten des Römischen Reichs im ersten Jahrhundert nur schwer angenommen. Die Erwerbung des Bürgerrechts war beinahe unmöglich für die Fremden. Wie konnte man doch den Fremdlingszustand ertragen? Auf diese Frage antwortet der Autor in 1,17: „Führt, solange ihr in der Fremde weilt, ein Leben in Gottesfurcht.“ Das bedeutet, dass das Fremdlingsdasein für die Heil erwartende Gemeinde nicht nur ein Übergangszustand ist, sondern es bringt für sie die Pflicht der moralischen Verantwortung und der Rechenschaft vor Gott.

Auf diese verantwortungsvolle Lebensweise bezieht sich die allgemeine Ermahnung: „Haltet euch fern von den sinnlichen Begierden, die gegen die Seele zum Kampf rüsten.“ Die Lüste des Fleisches hindern den Menschen daran, dem Geist zu gehorchen. In diesem Vers spricht der Brief von den sinnlichen Begierden – *σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, dem Apostel Paulus ähnlich. Die sinnlichen Begierden sind die Mittel einer solchen äußeren Macht, die den neugeborenen Menschen von Gott trennen, bzw. ihn wider den Geist wenden wollen (Gal 5,17). Vor ihrer Bekehrung folgten auch die Gläubigen in Kleinasien der heidnischen Lebensweise: Sie lebten in der Gefangen-

6 Otto Schmitz, Art. *παρακαλέω, παράκλησις*, in: ThWNT V, Stuttgart 1954, 771–798, hier: 793.

schaft der Sünde, der sinnlichen Freuden. In Kapitel 4 zählt der Autor die wichtigsten sinnlichen Begierden auf (4,3). In diesem Vers werden sie nur im Allgemeinen erwähnt (4,3). Im ersten Brief an die Thessalonicher bittet Paulus die Jünger von Makedonien um dasselbe, dass sie „die Hurerei meiden“ (1Thess 4,3), denn ihre Heiligung in der Ehe ist der Wille Gottes. Im ersten Vers des zweiten Kapitels ist eine ähnliche Mahnung zu lesen: „Abgelegt habt ihr nun alle Bosheit...“ (2,1). Entfernt aus eurem Leben Arglist, Heuchelei, Missgunst und üble Nachrede, die euch im neuen Leben hindern könnten. Auffallend ist die Gegenüberstellung von Fleisch – σάρξ und Seele – ψυχή, was eigentlich dem Menschenbild der Bibel fremd ist. Weder im Alten noch im Neuen Testament wird der materiell beschaffene Körper der Seele als einer höheren Wirklichkeit von geistiger Natur entgegengestellt. Der Apostel Paulus lehrt über den Menschen, dass Gott sowohl in seinem Körper als auch in seiner Seele wirkt. Aber auch der Satan will den Menschen in diesen zwei Bereichen versuchen.⁷ Deswegen schreibt Paulus im zweiten Korintherbrief: „ob wir wohl im Fleisch wandeln, so streiten wir doch nicht fleischlicherweise“ (2Kor 10,3). Die dichotomische Sichtweise begann sich im ersten Jahrhundert n. Chr. zu verbreiten und zwar unter dem Einfluss der Philosophie Platons. Das Judentum kam mit dieser Sichtweise in der Diaspora in Verbindung. Der Wortgebrauch des ersten Petrusbriefes steht unter dem Einfluss des Wortschatzes des hellenistischen Judentums. Unser Vers widerspiegelt in gewissem Maße diese Anschauung, wenn er über den Kampf der fleischlichen Begierden gegen die Seele redet. Wie spricht der Brief über Fleisch und Seele? Das Fleisch an sich ist nicht böse: es zeigt nur die Vergänglichkeit, Hinfälligkeit des Menschen (1,2; 3,18). In den Briefen des Paulus weist das Fleisch – σάρξ und das Fleischliche – σαρκικός auf die irdische, natürliche Wirklichkeit hin, die gut oder schlecht, gesund oder krank sein kann. Dann handelt der Mensch verfehlt, wenn er sich gänzlich auf irdische und leibliche Kräfte verlässt (Jer 17,5: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm.“) Auf dem rechten Weg zu gehen bedeutet, sich mit Zuversicht auf Gott zu verlassen (2Chr 32,8; Psalm 56,5; Phil 3,4–7; Gal 3,2f.). Im ersten Brief des Petrus ist die Seele – ψυχή das Zentrum des persönlichen Lebens, das Ich, das von Gott das

7 Eduard Schweizer, Der erste Petrusbrief, ZBK.NT, Zürich ⁴1998, 49.

Heil erhält (1,9.22; 2,25; 3,20). Gegen diese Seele kämpfen die fleischlichen Begierden. Ist hier wohl die Rede über den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Wirklichkeit? Laut Eduard Schweizer spricht der Autor nicht über den innerlichen Kampf des Menschen, wie es Paulus im Römerbrief (7,14–24) tut, sondern er stellt zwei Lebensformen einander gegenüber: Die eine wird von den fleischlichen Begierden, die andere vom Willen Gottes geführt. Durch die Ermahnungen will er den Gläubigen in Kleinasien raten, in der Zeit ihrer Fremdlingschaft nicht der heidnischen Lebensweise zu folgen, aber zugleich sich von der sie umgebenden Welt auch nicht zu isolieren, wie es die Mitglieder der Gemeinschaft am Toten Meer tun, sondern sie sollen ihr Leben im gegebenen sozialen Rahmen ihrer Stadt, in Nachfolge Christi, als Gottes gehorsame Kinder verbringen.

Vers 12

Der negativen Ermahnung folgt eine positive: „Führt ein wohlgefälliges Leben unter den Völkern ...“. Diese Ermahnung zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze ethische Lehre des Briefes hin.⁸ Zuerst erscheint sie in den Abschnitten 1,15–18; 2,15–16; 3,1–7.

In dem griechischen Text τὴν ἀναστροφὴν ... καλὴν bezeichnet das Wortpaar den guten Wandel. Einige Übersetzungen halten „das beispielhafte Leben“ für annehmbar.⁹ Welcher ethischen Norm müssen die Gläubigen in ihrem alltäglichen Leben entsprechen? Diese Frage wird in 1,15 beantwortet: „Euer Lebenswandel soll Gott, dem Heiligen, entsprechen, der euch berufen hat, und werdet selbst Heilige.“ Die Sentenz mit alttestamentlichem Hintergrund wird vom Autor mit Begriffen der heidnischen Welt ausgedrückt. Statt des heiligen Lebenswandels werden hellenistisch-griechische Ausdrücke benutzt: ἀγνὴ ἀναστροφή, καλὰ ἔργα, ἀγαθοποιεῖν. Sie werden von anderen neutestamentlichen Büchern übernommen (Mt 5,16; Joh 10,32–33; 1Tim 5,10; Tit 2–7).¹⁰ Was die ethischen Normen betrifft, gab es im ersten Jahrhundert zwischen den Christen und der heidnischen Welt ein gewisses Einverständnis. In den Briefen des Paulus findet man mehrere Hinweise auf diese Übereinkunft (Phil 4,8; Röm 2,14–15). Obwohl die Jünger Christi diese ethischen

8 Goppelt, Der erste Petrusbrief, 159.

9 So z. B. Endre Masznyik, Neues Testament, Budapest 1925.

10 Walter Grundmann, Art. καλός, in: ThWNT III, 547–553.

Forderungen vor Augen hatten, wurden sie von den Außenstehenden doch kritisiert. Worin war das begründet? Die Christen hielten sich von jenen heidnischen Lustbarkeiten und zügellosen Orgien fern, die in den Städten des Römischen Reiches zu den weltlichen und kultischen Festen veranstaltet wurden (4,4). Ihr Fernbleiben wurde als hochmütige Absonderlichkeit betrachtet. Dieses elitäre Verhalten wurde als Ausdruck der Missachtung der Mehrheitsgesellschaft gegenüber gedeutet. Ihr Tadel kam zum Ausdruck, als die Nachfolger Christi mit unbegründeten Anklagen verfolgt und Missetäter – *κακοποιός* genannt wurden. Sie wurden nicht nur in ein schlechtes Licht gestellt, sondern als die öffentliche Ordnung störende Verbrecher vor Gericht geschleppt (4,15), wie es auch mit Paulus auf seinen Missionsreisen geschah (Apg 13,45; 18,6). In den Schriften der römischen Geschichtsschreiber sind die antichristlichen Äußerungen der heidnischen Welt aufgezeichnet: „Die Christen sind Feinde der Menschheit“; „einem neuen Aberglauben huldigendes Gesindel“.¹¹ Es ist bekannt, dass Nero die Christen der Brandstiftung Roms beschuldigte. Die Verleumdung war jedoch unbegründet. Das sind Beweise für das feindliche Verhalten der heidnischen Welt den Christen gegenüber in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. Die beste Antwort auf solche Äußerungen ist, das Gegenteil der Anklagen zu beweisen. Das Ziel der Ermahnung besteht nicht nur darin, von den unbegründeten Verleumdungen befreit zu werden, sondern die Meinung der Außenstehenden zu ändern. Durch die Betrachtung – *ἐποπεύοντες* ihrer guten Taten, sollen die Heiden zum Lob Gottes geführt werden. Laut Leonhard Goppelt kann in diesem Fall nicht nur über eine äußere Feststellung gesprochen werden, sondern über ein geistiges, mit Glauben verbundenes Sehvermögen, wie wir es in der Geschichte der Heilung eines Blindgeborenen und Gläubig gewordenen im Evangelium nach Johannes lesen können (9,39).¹² Der Autor veranschaulicht im nächsten Teil die Änderung durch ein konkretes Beispiel. Auch Männer, die nicht auf das Wort hören, können durch den wahrgenommenen, reinen, gottesfürchtigen Lebenswandel – *ἀγνήν ἀναστροφὴν* ihrer Frauen zur Einsicht und zum Glauben kommen (3,1–2). Das könnte auch als Missionsziel eines reinen Lebenswandels gelten.

11 Tacitus: *Annales* 15,44; Sueton: *Das Leben des Kaisers Nero*, 16.

12 Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 160–161.

Jesus ermahnt die Jünger in der Bergpredigt zu guten Werken – τὰ καλὰ ἔργα mit der gleichen Absicht, „...daß sie (die Leute) eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16). Wahrscheinlich hatte der Briefschreiber diese Ermahnung den mündlichen oder literarischen Traditionen der urchristlichen Gemeinde entnommen.¹³ Beide Ermahnungen spornen die Nachfolger Christi mit denselben Ausdrücken zum beispielhaften Lebenswandel an. Unterschiede deuten nur die je eigene Situation an, abhängig davon, in welchen Gemeinden dieses Glaubensbekenntnis hörbar war. Der gemeinsame Wortgebrauch ist ein Beweis für die gemeinsame theologische Absicht. In beiden Fällen ist die Verbindung zwischen Ethik und Mission, bzw. zwischen Moral und Eschatologie sehr wichtig. Auf das Letztere weist in unserem Vers der Ausdruck Tag der Heimsuchung – ἡμέρα ἐπισκοπῆς hin. Das Wort alttestamentlichen Ursprungs hat in der Bibel Doppelbedeutung.¹⁴ Erstens könnte es an den Tag der göttlichen Rechenschaftsforderung, an das jüngste Gericht, erinnern (Jes 10,3: „Was wollt ihr tun am Tage der Heimsuchung und des Unglücks, das von fern kommt.“)¹⁵ Zweitens weist es auf den Tag hin, an dem Gott sich seines Volks erbarmen wird (Gen 50,24–25). Im Neuen Testament weist es auf Christi Wiederkehr hin (Lk 1,68), bzw. auf die Zeit, in der Jerusalem heimgesucht wird (Lk 19,44).¹⁶ Nach der Meinung einiger Forscher hat der Ausdruck Tag der Heimsuchung im ersten Petrusbrief Zukunftsbedeutung,¹⁷ nach anderer Meinung zeigt er auf die Gegenwart.¹⁸ Wenn man den Brief in seinem ganzen Zusammenhang betrachtet, dann gilt der Begriff für den Tag des jüngsten Gerichts. Wenn man aber seine literarische und inhaltliche Verwandtschaft mit Mt 5,16 betrachtet, dann muss die Gegenwartsbedeutung angenommen werden. Der Ausdruck zeigt auf jene Zeit, wo Gott die Heiden heimsucht, und sie sich zu Christus bekehren werden. Zur Bekehrung der Heiden trug der reine

13 E. Best, 1Peter and the Gospel Tradition, NTS 16, 1969/70, 95–113; Norbert Brox, Der erste Petrusbrief, EKK XXI, Neukirchen 1979, 113.

14 W.H. Beyer, Art. ἐπισκέπτομαι, in: ThWNT II, 18.20.

15 Mit gleicher Bedeutung: Jer 6,15; 10,15; 11,23; Sir 18,20.

16 Mit gleicher Bedeutung: Wsh 4,15; Lk 1,68.

17 Wilhelm C. van Unnik, The Teaching of the Good Works in 1Peter, NTS 1, 1954/55, 92–110; Brox, Der erste Petrusbrief, 115; Feldmeier, Der erste Petrusbrief, 100.

18 Johannes Calvin, Kommentar zu den Katholischen Briefen. Erster Petrusbrief, Budapest 2013, 70.

Lebenswandel der Christen auch vieles bei. Beide Erklärungen können mit dem Gedankengang des Briefes übereinstimmen.¹⁹ Gottes Name wird nach dem Lebenswandel der Außenstehenden gepriesen werden. Diese Überzeugung wird in den Pastoralbriefen und in der Epistel des Jakobus immer mehr betont.

2,13–17: Leben als Bürger des Staates

Übersetzung

13. Unterziehet euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung, sei es dem Kaiser als der obersten Autorität, 14. sei es den Statthaltern als den Autoritäten, die von ihm ermächtigt sind, die Übeltäter zu bestrafen, die Wohltäter aber zu belohnen. 15. Denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr durch eure guten Taten die unverständigen Menschen in ihrer Unwissenheit zum Schweigen bringt, 16. als Freie – aber nicht als solche, die ihre Freiheit als Deckmantel für die Bosheit benutzen, sondern als Knechte Gottes. 17. Behandelt alle Menschen mit Respekt, liebt die Brüder und Schwestern, fürchtet Gott und ehrt den Kaiser!

Analyse

Die erste Mahnung der Haustafeln ermahnt zu gehorsamem Verhalten der weltlichen Obrigkeit gegenüber. Der erste Petrusbrief benutzt hinsichtlich der kaiserlichen Steuerzahlungspflicht die Traditionsquelle, die Jesu Standpunkt enthält (Mk 12,14–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26). Dieser Standpunkt steht, was Inhalt und Form betrifft, der Lehre des Paulus bzw. seiner Schule nahe (Röm 13,1–7; 1Tim 2,1–3; Tit 3,1–3.). Besonders bedeutend sind die Übereinstimmungen mit bzw. die Abweichungen von den parallelen Ermahnungen im Römerbrief.²⁰

19 Goppelt, Der erste Petrusbrief, 161, hält diese Bemerkung für ambivalent.

20 H. Goldstein, Die politischen Paränesen in 1Peter und Röm 13: BiLe 14/1973, 88–104; J. Herzer, Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition, WUNT 103, Tübingen 1989, 227–244; Wolfgang Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, 63–68.

Erklärung

Vers 13

Der Grundton der Ermahnung wird von der Aufforderung „seid gehorsam“ – ὑποτάγητε bestimmt. Genau übersetzt heißt es: unterordnet, unterzieht euch! (2,18; 3,1).²¹ Mit derselben Aufforderung werden die Sklaven und die Frauen ihren Herrn bzw. Männern gegenüber zum gehorsamen Verhalten ermahnt. Den Staat und dessen Vorstehende nennt der Autor menschliche Ordnung, also menschliche Institution, deswegen gibt er der weltlichen Obrigkeit keine religiöse Würde, ähnlich wie auch der Ideologie des Kaiserkultes. Nicht deswegen muss das loyale Verhalten geübt werden, weil der Kaiser wie ein göttliches Wesen zu ehren wäre, sondern wegen des Herrn. Was bedeutet die Wortfügung διὰ τὸν κύριον? Die Frage wird in Vers 15 beantwortet: so ist der Wille Gottes, dass sie ein wohlgefälliges Leben führen unter den Völkern (2,12). Zum beispielgebenden Leben gehört die Annahme der Institution des Staates und die Achtung seiner Gesetze. Es ist auffällig, dass der Petrusbrief im Gegensatz zur Mahnung im Römerbrief, wo dem König – βασιλεύς, wie einem Diener Gottes, Furcht gebührt (Röm 13,7), den König nicht Gottes Diener nennt. Königlichen Titel trugen nur Herrscher jener östlichen Länder, die zum Römischen Reich gehörten. In unserem Text weist der Titel auf den römischen Kaiser. Nur Gott gebührt die Furcht (2,17). Der Kaiser muss nicht deswegen geehrt werden, weil die Obrigkeit von Gott verordnet ist (Röm 13,1), sondern weil die Obrigkeit ihren Dienst zum Wohle des ganzen Landes ausübt. Der Petrusbrief wurde aus einem anderen Anlass als der Römerbrief geschrieben. Er spricht nicht vom göttlichen Ursprung der königlichen Würde und betrachtet einen Widerstand der Obrigkeit gegenüber nicht so, als wollte man Gott widerstreben (Röm 13,2). Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Wahrscheinlich dadurch, dass die zwei Schriften unter verschiedenen Lebensumständen zustande gekommen sind. Der Brief erwähnt jene ungerechten Misshandlungen, die die Gemeindeglieder ertragen mussten (2,12; 4,12–19). Trotz dieser negativen Erfahrung vertritt der Autor die christliche Überzeugung, dass Christi Nachfolger die Institution des Staates annehmen müssen. In dieser Beziehung unter-

21 Zsigmond J. Varga: Görög-magyar szótár, Budapest 1992; Gerhard Delling, Art. ὑποτάσσω, in: ThWNT VIII, Stuttgart 1969, 40–47.

scheidet er sich von der Auffassung, die im Buch der Offenbarung des Johannes vertreten ist, nach der das Römische Reich der Gehilfe des Bösen bzw. Babylons ist, dem sich die Christen widersetzen müssen (Offb 13,1–10; 14,6–13).

Vers 14

Der nächste Satz beschreibt den Pflichtenkreis des Königs und der Statthalter (*praesides provinciarum*): Übeltäter bestrafen, Wohltäter belohnen. Die Berechtigung der königlichen Macht kommt zur Geltung, indem sie für Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit haftet. Anders gesagt: sie versichert die Tätigkeit der Rechtsstaatlichkeit. Diese Bestimmungsform entspricht dem Staatsethos der hellenistischen Welt.²² Der Brief steht hier in Übereinstimmung mit der Motivierung des Römerbriefes (Röm 13,3). An was für konkrete Maßnahmen wird hier gedacht? Erstens an die Bändigung der gegen die öffentliche Ordnung Handelnden, an die Bestrafung der Mörder, Räuber und Diebe – *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶ*. Zweitens an das öffentliche Lob – *ἐπαίνον δὲ ἀγαθοποιῶν* der beispielhaft lebenden Bürger und an deren Belohnung mit Ehrenbürgertiteln, an ihre Besenkung mit Lorbeerkranz und Inschrift ihrer Namen auf Marmortafeln. Durch solche Maßnahmen wurde die Verbreitung der Übeltäterei gebremst, und die Menschen wurden zu Wohltaten angespornt. In der hellenistischen Welt war die Anerkennung des sittenhaften Lebenswandels ein Lebenszweck der Bürger der Städte. Das stand im Gegensatz zur alttestamentlichen Gemeinde, wo das höchste Ziel des Menschenlebens die Gerechtigkeit war.

Vers 15

Der Gehorsam dem König gegenüber hatte noch einen Nutzen, und zwar die Möglichkeit, die böartigen Verleumdungen auf diese Weise zu bremsen. Die Christen als Fremdlinge wurden immer in einem doppelten Licht dargestellt. Da die christliche Lehre den Heiden unbekannt war, wurde der Wert der neuen Religion auf Grund des alltäglichen Verhaltens der Christen beurteilt. Eine Wohltat wird von jedem anerkannt, wogegen man kein Argu-

22 Goppelt, Der erste Petrusbrief, 185.

ment vorbringen kann. Der Brief rät der Gemeinde, die Verleumder durch gute Taten zum Schweigen zu bringen (4,2; 3,17).

Die Verleumdungen den Jüngern gegenüber entstanden aus der Unwissenheit der unverständigen – ἄφρων Menschen. Töricht werden die Menschen genannt, die Gott und die Wahrheit nicht kennen (Lk 11,40; 12,20; Röm 20,20), deswegen leben sie in Unwissenheit – ἀγνοσία. So sind die Heiden, die Gott und seinen Willen nicht kennen (Eph 4,18). Man darf nicht vergessen, dass die im Brief Angeredeten vor ihrer Bekehrung auch in Unwissenheit lebten (1,14), aber Gott hat sie auserwählt (1,2) und erlöst (1,18). Da die Heiden unwissend gegen das neunte Gebot fehlen, ist ihre Tat zu verzeihen. Statt der Anwendung des Prinzips „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ rät der Autor den Angeredeten in Kleinasien, das Schlechte mit Gutem zu erwidern. Das friedliche Verhalten ist das beste Mittel, die Unwissenden zum Schweigen zu bringen und dem Hass auf diese Weise vorzubeugen. Den Frieden zu suchen entspricht Gottes Willen (Mt 5,43–48).

Vers 16

Unser Vers spricht in politischer Beziehung über die Freiheit – ἐλευθερία.²³ Allein hier kommt der Begriff der Freiheit vor. In den Briefen des Paulus ist der Begriff Freiheit ein wichtiges Thema (Röm 6,18–22; Gal 5,1,13; 2Kor 3,17). Den Satz kann man am besten im Zusammenhang der Verse 13 und 14 richtig verstehen.²⁴ Der Gehorsam dem König gegenüber wird von den Christen als freien Menschen geübt. Aber wie kann man zugleich zwei Herren dienen? Wie kann ein Bürger frei sein, wenn er sich einer äußeren Gewalt unterwirft? Der Autor erklärt diese Aufforderung, die aus christlichem Gesichtspunkt paradox zu sein scheint.

In der hellenistischen Welt bedeutete die Freiheit für die Stoiker die Unabhängigkeit von den Süchten. Nach der Stoa ist der Mensch geistig frei, der sich den Geist und das Gesetz des Weltalls aneignet. Im Kreis des Judentums in Palästina waren die Meinungen über die wahre Freiheit verschieden. Die Zeloten hatten nur Gottes Königtum und Herrschaft anerkannt. Alle anderen äußeren Regierungen und politischen Mächte wurden von ihnen

23 H. Schlier, Art. ἐλευθερία, in: ThWNT II, 484–500.

24 Brox, Der erste Petrusbrief, 122.

abgewiesen. Dazu gehörte auch die römische Staatsobrigkeit. Die Pharisäer widersetzen sich nicht der fremden Herrschaft. Entsprechend ihrer Lehre war jener Mensch frei, der das Gesetz studiert.²⁵ Der erste Petrusbrief spricht anders darüber. Die Freiheit wird für einen Gläubigen nicht durch den Gehorsam dem Gesetz gegenüber gesichert, sondern durch Gottes Erlösungstat (1Petr 1,18). Der Mensch befreit sich aus der Macht der Sünde nicht aus eigener Kraft, sondern durch Christi Blut.

Wer von den Schwächen des Fleisches frei geworden ist „nimmt Gott als seinen Herrn an und gehorcht ihm als sein Knecht“ (Röm 6,22). Durch die Erlösung Jesu Christi wird der Mensch nicht unabhängig, sondern er findet seine Identität in jener Beziehung, die das Geschöpf an seinen Schöpfer, Gott, bindet.²⁶ Als Knechte Gottes – ὡς θεοῦ δοῦλοι sollen sie dem König und den Statthaltern gehorchen. Ihre Loyalität wird durch die Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Daraus folgt, dass sie die Grenzen des richtigen Gehorsams kennen. So werden sie vor dem Fehler des Knechtsinns und vor der kritiklosen Untertänigkeit bewahrt.

Die Freiheit kann auch missbraucht werden. Sie kann auch als Rechtfertigung für einen zügellosen Lebenswandel gebraucht werden. Es ist nicht ganz klar, ob der Briefschreiber die Gemeinde gegenüber den Verkündern der moralischen oder politischen Zügellosigkeit (Libertinismus) schützen will, damit die christliche Freiheit nicht als Deckmantel für die Bosheit benutzt werde.²⁷ Die Anhänger des Libertinismus hielten die Sachen des weltlichen Lebens für unwichtig und kümmerten sich gar nicht um die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens. Paulus macht die Christen in dem Brief an die Galater auf die Gefahr dieser falschen Lehre aufmerksam. „Ihr aber, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen, allein sehet zu, daß ihr durch die Freiheit dem Fleisch nicht Raum gebet, sondern durch die Liebe diene einer dem anderen“ (Gal 5,13). Der Gehorsam Gottes Willen gegenüber bewahrt die Christen davor, die Freiheit zu missbrauchen und diese nach ihrem Gefallen zu deuten. Darum nennt der Briefschreiber die Gemeindemitglieder Kinder des Gehorsams (1,14).

25 Mischna Pirke Abot 6,2.

26 Zsolt Geréb, *Quelques idées de Saint Paul sur la liberté chrétienne*: Neutestamentliche Studien, Cluj-Klausenburg 2014, 93–103.

27 Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 188, denkt an den Einfluss von gnostischen Gedanken.

Die Ermahnung der Christen über ihre gesellschaftlichen, politischen Pflichten wird in einer vierteiligen Aufforderung zusammengefasst, deren Aussagen paarweise zusammengeknüpft sind.²⁸ Die Nachfolger Christi müssen alle Menschen mit Respekt behandeln, seien sie Sklaven oder Könige, arm oder reich, denn alle sind Geschöpfe Gottes. Das bedeutet die Anerkennung der menschlichen Würde. Die Offenheit der Außenwelt gegenüber ist wichtig, denn – nach dem Beweis des Briefes – wurden die Gläubigen von allen geschmäht und ungerecht verleumdet (2,12). Ein respektvolles Verhalten ändert die Meinung der Außenstehenden über die Nachfolger Christi.

Die zweite Ermahnung bezieht sich auf die Liebe der Brüder und Schwestern – τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε. In der alttestamentlichen Volksgemeinschaft betrachtete man sich gegenseitig als Brüder und Schwestern. Auch Jesus hielt für seine Verwandten jene, die Gottes Willen tun (Mk 3,31–35). Diese innige brüderliche – ἀδελφότητα Verbindung verband die Mitglieder der neutestamentlichen Kirche miteinander.²⁹ Der Briefschreiber ermahnt die neugeborene Gemeinde, einander aus reinem Herzen und ohne nachzulassen zu lieben (1,22). Die gegenseitige Liebe stärkte die Zusammengehörigkeit der Gemeindemitglieder. Das Wort Liebe – ἀγαπάω bedeutet nicht nur eine Gefühlsäußerung, sondern auch konkrete Hilfe. Da ist der Unterschied zur Philanthropie, die in erster Reihe eine Einstellung, Gesinnung bedeutet allem gegenüber, was mit dem Menschen verbunden ist, wie es von den Stoikern behauptet wird.

Aber die brüderliche Liebe schließt die Nächstenliebe nicht aus (1,22; 3,9). Das Gleichnis des barmherzigen Samariters veranschaulicht, dass die Nächstenliebe denen gegenüber geübt werden muss, mit denen wir in einer Stadt oder einem Dorf zusammenleben (Lk 10,25–37). Auch die von Paulus gegründeten Gemeinden machten einen Unterschied in der Unterstützung zwischen „jedermann“ und „des Glaubens Genossen“ (1Thess 5,15; Gal 6,10: „So lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“).

28 Goppelt, Der erste Petrusbrief, 188.

29 Heinrich von Soden, Art. ἀδελφός, in: ThWNT I, 145 ff.: das Wort ἀδελφότης, welches der Autor aus dem Hauptwort ἀδελφός gebildet hat, kommt nur in den Versen 2,17 und 5,9 vor. Im ersten Fall bezieht es sich auf die Lokalgemeinde, im zweiten auf die Mitglieder der ökumenischen Kirche.

Die dritte Mahnung spornt die Angeredeten zur Furcht Gottes an, die vierte zum Respekt vor dem König. Die Mahnung stützt sich auf Spr 24,21: „Mein Kind, fürchte den Herrn und den König.“ Der Autor des Briefes ändert es und sagt: „Fürchte Gott, ehre den König.“ Die Furcht – φόβος gebührt Gott, weil er der Schöpfer, Herr des Lebens und des Todes ist. Dem König gebührt nur Ehre – τιμή, wie den anderen Menschen. Hier unterscheidet sich der Petrusbrief von dem Brief an die Römer (13,3). Im Hintergrund der Änderung muss man den sich verstärkenden Kaiserkultus suchen, der auch für die weltlichen Herrscher göttliche Furcht gefordert hatte. Der erste Petrusbrief mahnt die Christen zum Gehorsam dem König gegenüber, um die gute Ordnung zu sichern, aber er bestimmt zugleich die Grenzen dieser Loyalität.

Zusammenfassung

In der Zusammenfassung möchte ich einige Fragen beantworten.

1. *Was veranlasst die Christen zu einem verantwortlichen Verhalten gegenüber den weltlichen Institutionen nach dem ersten Petrusbrief?*

Nach dem oben Gesagten kann die Frage wie folgt beantwortet werden: Der Grund ihres verantwortlichen Lebenswandels ist christologischer bzw. soteriologischer Natur (1Petr 1,18–20). Die Jünger sind zur Übung des Gehorsams und des reinen Lebenswandels durch Christi Erlösungstat frei geworden. Die Form eines gehorsamen Lebenswandels entsteht nicht aus Furcht der Obrigkeit gegenüber, sondern sie ernährt sich von dem Willen Gottes. Das Leitprinzip ihres Verhaltens war dem Gesetz des Heiligen zu entsprechen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (1,15–16). Der Autor übersetzt die alttestamentliche Sentenz in die Sprache der hellenistischen Welt: führt ein wohlgefalliges Leben unter den Völkern, euer Lebenswandel sei beispielgebend. Diese Mahnung hatte dreierlei Zwecke: a. apologetisch, b. auf innere Mission zeigend, c. eschatologisch.

Der Briefschreiber wurde von der Absicht geführt, die Christen von der falschen Verleumdung fernzuhalten, als Mörder, Bösewichte und Diebe leiden zu müssen (4,15). Auf solche Anschuldigungen konnten sie antworten, indem sie das Gegenteil der Anklagen bewiesen. Durch ihren beispielgebenden Lebenswandel sollten sie von den Verleumdungen befreit werden und zugleich die Meinung der Außenstehenden ändern.

Die zweite Absicht des Briefschreibers war es zu zeigen, dass die Christen mit ihren guten Taten die Außenstehenden zur Bekehrung bzw. zum Lobe Gottes veranlassen könnten.

Der dritte Beweggrund der ethischen Verantwortung ist die Pflicht der Rechenschaft vor dem Richter am Jüngsten Gericht.

2. *Worin besteht die Eigenheit der Zusammenarbeit?*

Die Christen gehorchen der Obrigkeit nicht aus Angst, sondern aus Freiheit, die sie von Christus erhalten haben. Ihr Mitwirken halten sie für einen Dienst und nicht für eine Bedienung der weltlichen Macht. Durch ihr ehrliches Verhalten wollten sie die gegenseitige Verehrung für maßgebend gelten lassen, die die Basis jeder humanitären Gesellschaft ist. Diese zwei Beweggründe bilden die Quelle und zugleich die Grenze ihrer Loyalität.

3. *Worin besteht der Unterschied zwischen der Lehre im ersten Petrusbrief und der Sichtweise im Römerbrief bzw. in der Offenbarung des Johannes? Wodurch ist dieser Unterschied begründet?*

Für die Lehre des ersten Petrusbriefes ist eine kritische Schau charakteristisch. Das ergab sich aus jenen Lebensverhältnissen, in denen die Gemeinden in Kleinasien lebten. Weil in der Zeit des Briefschreibers die Verfolgungen der Christen intensiver waren als bei der Entstehung des Römerbriefes, rät der Autor den Nachfolgern Christi zu einem distanzierten Verhalten. Was bedeutet das? Sie sollen die Vertreter der Obrigkeit nicht als Diener des Herrn (Römerbrief) betrachten, sondern wie eine menschliche Institution, die sich um die gute gesellschaftliche Ordnung und um die Aufrechterhaltung des Friedens bemüht.

Wegen des obigen Standpunkts stellt sich der Petrusbrief der abweisen- den Lehre in der Offenbarung des Johannes entgegen, die in der Institution der weltlichen Obrigkeit das Mittel des Satans erkennt.

Hier sehen wir die Erklärung dafür, warum der Brief, wie auch Jesus und der Apostel Paulus es taten, die Christen zur Zusammenarbeit und nicht zum Widerstand ermuntert. Diese Lehre war im Laufe der Geschichte immer Wegweiser der im Minderheitszustand lebenden Kirchen.

Leben im Ansehen Gottes. Biblische Theologie heute.

„Te totum applica ad textum: rem totum applica ad te.“¹

Samuel PIRINGER

Wenn biblische Texte recht ausgelegt werden, geschieht es, dass der Ausleger selbst zum Ausgelegten wird, der Leser zum Hörer. Die aus historischer Distanz erklärten Texte werden zu aktuellen Botschaften, die im Leben Bedeutung gewinnen. Explikation wird existenzielle Applikation.

Um leben zu können, bedarf der Mensch angesichts des Todes einer Deutung seines Lebens, die seine vergänglichen Schönheiten nicht übersehen und seine himmelschreienden Ungereimtheiten nicht überhört, die ihn aber endlich aufgehoben finden kann, selbst wenn er sein Leben verliert. Mit Hilfe der Bibel das Leben verstehen und führen geschieht in einer Lebensgemeinschaft und im Fluss der Zeit in immer neuen Interpretationen, in bunter Vielfalt und in unerschöpflichem Sprachreichtum. Jedoch, wenn die Deutungen des Lebens verlässlich sein sollen, müssen sie vom Verdacht einer bloßen Erfindung befreit sein. Sie müssen sich im Dialog mit allen Betroffenen bewähren. Sie bedürfen dazu eines Grundes, der sie trägt.

Was Deutungen des Lebens von bloßer Fiktion oder Fantasie befreit, das ist das Drama der Geschichte des sich selbst erschließenden Gottes zur Rettung des Menschen, in der Bibel spannungsreich und gleichwohl eindeutig bezeugt und ausgelegt. Gottes Wesen erscheint in diesem Drama als unergründbare und unerschöpfliche „Liebe“.

Im Folgenden wird das Anliegen der Biblischen Theologie im Verständnis von Hans Klein näher erläutert (1) sowie auf ihre Bedeutung für die systematische Theologie hingewiesen (2). Sie soll dann in der Konfrontation mit dem heutigen Lebenskontext bedacht werden (3). Schließlich wird die Rechtfertigungsbotschaft unter heutigen Verstehensbedingungen als Ver-

¹ Eberhard Nestle nutzte diese Sentenz seit der ersten Auflage 1898 als Motto der Ausgaben des *Novum Testamentum Graece*. Seit der 26. Auflage des Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* von 1979 ist sie weggelassen.

kündigung des „neuen Lebens“ dargestellt (4). Eine Predigt zu Gal 2,16–21 steht am Schluss (5).

1. Das Anliegen einer Biblischen Theologie

Als Bibelwissenschaftler hat Hans Klein seine Forschungsergebnisse aus intensivem Hören auf die Botschaft der ganzen Bibel in ansprechender Sprache zum Ausdruck gebracht und sie in einen für die Kirche relevanten Lebenskontext hineingestellt. 1991 legte er in einem allgemeinverständlichen Buch seine Erkenntnisse als akademischer Lehrer zu beiden Testamenten unter dem Titel: „Leben neu entdecken. Entwurf einer biblischen Theologie“ vor. 2007 folgte: „Zur Gesamtbiblischen Theologie. Zehn Themen“ in der Reihe „Biblisch-theologische Studien 93“, nachdem sein großer Kommentar zum Lukasevangelium als 10. Auflage in „Meyers Kritisch-Exegetische(m) Kommentar über das Neue Testament“ 2006 erschienen war.

1.1. Entwurf einer biblischen Theologie mit dem Leitwort „Leben“

Hans Klein versucht in dem oben genannten Werk, unter dem Leitwort „Leben“ die wichtigsten Themen und Inhalte der beiden Testamente einander gegenüberzustellen. Das erste Kapitel dieses „Entwurfes einer biblischen Theologie“ enthält jeweils die Gotteslehre (im NT auch die Christologie). Gott, als Geber des Lebens bzw. des neuen Lebens erscheint als der, der gibt und bewahrt, befreit und rettet. Ausführlich und weitreichend werden im zweiten Kapitel wichtige Aspekte des Lebens bzw. des neuen Lebens dargestellt: Die Einsetzung des Lebens, die Lebensordnungen und die Lebensgaben. Ein eigener Unterabschnitt ist jeweils dem Leben im Alten Testament und dem neuen Leben im Neuen Testament gewidmet. Wird in diesem Unterabschnitt Leben im Alten Testament als Leben im Segen Gottes beschrieben, so erscheinen im entsprechenden Teil im Neuen Testament unterschiedliche Aspekte neuen Lebens, die jeweils mit Modellen der Zuordnung der Heilsgegenwart und der ausstehenden Erfüllung in der Zukunft zu tun haben. Das dritte Kapitel thematisiert die Bedrohung des Lebens bzw. des neuen Lebens. Schließlich geht es im vierten Kapitel um das jeweilige Ziel des Lebens vom Handeln Gottes her, so dass im AT hier schon

das „neue Leben“ erscheint, während im NT die Endereignisse auf den „Sieg des neuen Lebens“, d. h. auf die Vollendung ausgerichtet sind.

Wird die Theologie des AT unter „Leben“ entfaltet, so die des NT unter „neues Leben“. Diese sind dialektisch aufeinander bezogen, denn menschliches Leben sehnt sich nach Dauer und beinhaltet stets die Dimension der Hoffnung. Es ist auf „Erneuerung“ angewiesen, es erwartet „neues Leben“. „Neues Leben“ wurde in Jesu Ankündigung der nahen Gottesherrschaft und in der Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Christus erfahren. Doch die äußeren Bedingungen des Lebens in dieser Welt wurden nicht aufgehoben. Insofern ist Leben immer als vom Schöpfer gegebenes Leben unter den Bedingungen und Möglichkeiten dieser Welt. Doch mit der überwältigenden Erfahrung des zum Heile nahe gekommenen Gottes in Jesus Christus kann Leben fortan unter einem neuen Vorzeichen gelebt werden: Mit der Hoffnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott. So erscheint jetzt „dieses Leben“ entweder als „altes Leben“ mit der Perspektive auf „neues Leben“ oder „das neue Leben“ ist in „diesem Leben“, im Leben in dieser Welt, verborgen. Man sieht es nicht. Man muss es sich zeigen lassen, um es ergreifen zu können.

1.2. Praktische Durchführung einiger Ansätze zur biblischen Theologie mit mehreren Leitgedanken

Ist in Hans Kleins Entwurf „Leben“ das Leitwort für die Zuordnung der beiden Testamente, so behandelt er in den theologischen Studien diese zehn Themen: „Der eine Gott der Bibel“, „Der Gottessohn“, „Volk-Gottesvolk-Gemeinde“, „Das Bild des Menschen“, „Die Aufnahme zum Mitglied des Gottesvolkes“, „Recht-Gesetz-Verhaltensnorm“, „Gerechtigkeit-Rechtfertigung“, „Zuverlässigkeit-Treue-Wahrheit“, „Die Not und ihre Bewältigung“, „Leben-Tod-neues (ewiges) Leben“. In der ausführlichen Einleitung zeichnet er kurz die Geschichte der Forschung zur biblischen Theologie nach, um dann Modelle der Zuordnung der beiden Testamente² darzustellen. Ganz knapp geht er auf das Problem des Kanons ein, um dann die Bedeutung der

2 Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bd. II, Tübingen ²2005, analysiert auch die zu berücksichtigenden Methoden der urchristlichen Schriftauslegung: Verheißung und Erfüllung, Typologische Deutung, Heilsgeschichtliche Betrachtungsweise sowie weitere Interpretationsverfahren.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Testamente für ihre Zuordnung herauszustellen. Mit den Folgerungen für seine Darstellung beendet er die Einleitung. Damit zeigt er die ganze Problematik einer biblischen Theologie in der Gegenwart auf. Sie lässt sich natürlich auch nicht auf das Leitwort des „Lebens“ reduzieren.

Wie Gemeinsamkeiten und Differenzen der beiden Testamente in sachgemäßer Weise aufeinander zu beziehen sind, untersucht er in den einzelnen Modellen der Zuordnung, d. h. wie die Eigenintention der Texte unter Berücksichtigung ihrer Traditionsgeschichte zur Geltung kommt und dabei eine wie immer geartete Vereinnahmung vermieden werden kann.

Das Leitwort „Leben“ in der oben beschriebenen Weise trifft m. E. den Nerv biblischen Denkens wie das Ziel biblischer Botschaft vom Neuen Testament her gesehen, auch wenn sich die vielen Themen nur lose unter den Oberbegriffen „Leben“ bzw. „neues Leben“ behandeln lassen.

1.3. „Leben“ – ein brauchbares Leitwort biblischer Theologie

Die Zuordnung der beiden Testamente geschieht selbstverständlich aus der Sicht des christlichen Theologen. Beachtet man die Zielrichtung des NT, so kommt man um den Anspruch der endgültigen Offenbarung im Neuen Testament nicht herum. Von hier aus wird auch – *cum grano salis* – der eindringliche Anredecharakter des NT gegenüber dem eher beschreibenden Charakter des AT verständlich bzw. die Forderung eines Sinneswandels (gerade gegenüber den gesetzlich Korrekten), die sich an den Angeredeten richtet.

Mir scheint es so möglich, das Ergebnis der Forschungen und Überlegungen Hans Kleins zur biblischen Theologie in der unterschiedlichen Einstellung zu Leben und Tod und damit zur Zeit und Geschichte – sowohl innerhalb der Testamente als auch im Verhältnis der beiden Testamente zueinander – zusammenzufassen. Er hat dafür die Worte: „Leben“ und „neues Leben“ in der oben beschriebenen Bedeutung gewählt. Er nimmt damit das unleugbare eschatologische Prisma des Neuen Testaments zur Hand, um festzustellen, „daß mit der Person Jesus von Nazareth und seiner Predigt der Einbruch der Ewigkeit wahrgenommen wurde, die alle Geschichte beendet.“³ Angesichts des Kreuzestodes Jesu spitzt sich das Verhältnis zu Leben

3 Hans Klein, Zur Gesamtbiblischen Theologie. Zehn Themen, Neukirchen 2007, 18.

und Tod zu der Frage zu: Was bedeutet der Glaube an Gott angesichts des Todes?⁴ Wie wirkt sich die Tatsache des Todes, der seine Schatten im Leben des Menschen in der Not und in der Schuld ausbreitet, aus?⁵ Wie kommt der schuldige und der vergängliche Mensch in eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott? Die neutestamentliche Antwort auf diese Frage zeigt die Notwendigkeit der Theologie des Kreuzes (gemäß 1Kor 1,18). Aber die Heilsbotschaft vom Gekreuzigten bedarf andererseits einer immer neuen Einordnung in den fortdauernden Lebenskontext, ja in den Kontext menschlicher Geschichte. Unterschiedliche Wirklichkeitsverständnisse⁶ kommen durch das Denken in griechischer bzw. hebräischer Lebenswelt ins Spiel, wobei hebräische Denkweise auch in griechischer Sprache präsent sein kann.

Diese Sichtweise als Leitgedanke der Zuordnung der beiden Testamente ermöglicht es, sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität zwischen ihnen herauszustellen. Die alte Zuordnung „Verheißung und Erfüllung“ ist bei Hans Klein in dialektischer Weise für beide Testamente gültig: Proklamiert das NT einerseits die Erfüllung der Verheißung des Lebens, so bleibt andererseits die Verheißung des Neuen stets Zukunftsgabe. „Solange die Erde steht, bleibt Gottes Verheißung immer Verheißung!“ schreibt zutreffend Hans Joachim Iwand in einer adventlichen Predigtmeditation.⁷ Neues Leben ist schon jetzt erfahrbar. Doch in der natürlichen Lebenswirklichkeit dieser Welt bleibt es oftmals verborgen oder es ist eine geistliche Größe, der der Bezug zur Konkretheit und Alltäglichkeit des Lebens verloren zu gehen droht. „Neues Leben“ steht aber nicht zur Verfügung, genauso wenig wie Menschen letztlich über ihre Lebenszeit absolut verfügen können. Die

4 Christliche Theologie zeichnet sich durch die unverwechselbare Stellung zum Tode aus, dessen Wirklichkeit angenommen, dessen Bitternis ertragen, dessen Begrenzung durch die Macht Gottes verkündigt und dessen Überwindung durch Christi Tod verkündigt wird.

5 Die Frage der Bewältigung der Not wird ein wichtiges theologisches Thema. Die Unterschiede zwischen den Testamenten bei gleichzeitiger Zusammenschau sind auch in dieser Hinsicht erhellend. Vgl. Klein, Zur Gesamtbiblischen Theologie, 200–223.

6 Klein, Zur Gesamtbiblischen Theologie, 20: „Während im AT Finsternis immer Todes Schatten, Licht immer Lebenslicht ist, wird in der Welt der Griechen das Gute mit dem Licht, das Böse mit der Finsternis kombiniert. Und wie es Licht und Finsternis nebeneinander gibt, so gibt es auch das Gute mitten im Bösen.“

7 Hans Joachim Iwand, Predigt-Meditationen, Göttingen ³1966, 532.

unterschiedliche Gewichtung der Perspektive auf das Leben, konturiert zugleich die eigene Intention der jeweiligen biblischen Aussagen, die nicht vorgefertigten religiösen Modellen oder Frömmigkeitsabsichten unterworfen werden dürfen. Die *interpretatio christiana*⁸ des AT kommt zum Zuge, ohne dass die Eigenbedeutung seines Inhaltes übergangen wird.⁹

Diese Eigenbedeutung des Alten Testaments, ohne Schmälerung der neuen Botschaft des Neuen Testaments (die dem alten nicht völlig fremd ist!) kommt in Hans Kleins Entwurf zur Geltung. Leben als Leben in dieser Welt, in der ganzen Bandbreite der weisheitlichen Lebenserfahrungen, in seiner geschichtlichen Dimension und in seiner schöpfungsgemäßen Verantwortlichkeit, wie auch in seiner ästhetischen Gestaltungsfreiheit und seinem ethischen Spielraum bekommen ein relatives Eigengewicht. Dieses macht den Dialog mit anderen Weltanschauungen und anderen Religionen, mit sich aus anderen Quellen speisenden Lebensgewissheiten nicht nur möglich, sondern nötig. Das ist vom christlich gelesenen Alten Testament her erforderlich. Damit wird nicht behauptet, dass sich der Anspruch der christlichen Verkündigung im Dialog erschöpft. Wichtig ist dabei, dass „Leben“ nicht nur dem AT vorbehalten ist, so wie „neues Leben“ nicht nur dem NT vorbehalten ist. Die Auferstehungshoffnung leuchtet schon im AT auf – sie ist eigentlich eine Konsequenz aus dem Glauben an den ewigen Gott, der dem Menschen seine Gemeinschaft nicht aufkündigt – und Leben richtet sich auch unter dem neuen Vorzeichen endgültiger Todesüberwindung in dieser Welt wieder ein, wozu in den Pastoralbriefen der Weg geebnet wird.

-
- 8 Hahn, Theologie, 38–142. Die christliche Rezeption des AT bleibt eine immer neue Aufgabe, da die Methoden der urchristlichen Schriftauslegung weder übergangen werden dürfen, noch einfach übernommen werden können. Doch eine *interpretatio christiana* darf die Eigenaussagen des AT nicht eliminieren.
- 9 In der durch Notger Slenczka ausgelösten Debatte über die christliche Kanonizität des Alten Testaments treffen sich viele Motive: Kanondefinition, historische und systematische Zuordnung der Testamente, Verhältnis Judentum – Christentum aus gegenwärtiger deutscher Situation und in alledem Hermeneutik biblischer Texte. Erhellend von der Theologie des Lebens her ist das Angewiesensein des neuen Testaments auf das alte, nicht nur als „Wahrheitsraum“ des neuen, sondern als Entfaltung von „Leben im Diesseits“ vor Gott. Vgl. dazu Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: Elisabeth Gräb-Schmidt (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie (= Marburger Jahrbuch Theologie 25), Leipzig 2013, 83–119; sowie: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 16. Jahrgang/6. Juni 2015.

Lassen sich die beiden Testamente jedoch aus christlicher Sicht so aufeinander beziehen, so schließt diese Sicht auch die jüdische Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißung nicht aus. Es gilt vielmehr: „Juden und Christen stehen nicht nebeneinander wie die blinde Synagoge und die hellsichtige Kirche, sondern sie gehen beide suchend und hoffend der Heilszukunft entgegen.“¹⁰

Die spannungsreiche Zuordnung der beiden Testamente in der Theologie des Lebens kann so zusammengefasst werden: Die Rettung vor dem (bevorstehenden) Tode, für die das Alte Testament bis in seine jüngsten Teile die Hoffnung auf Gott setzt, achtet irdisches, natürliches Leben und verbietet jeden ideologischen und religiösen Fanatismus. Rettung aus dem (erlittenen) Tode ist das neue Hoffnungsziel des Neuen Testaments. Es verbietet alle Ausweichstrategien vor dem Tod als einer Realität dieses Lebens und verankert die Gewissheit des Glaubens in Gottes Tat der Auferweckung Jesu Christi von den Toten. Der hochkomplexe Umgang mit den existenziellen Themen ist keineswegs auf Schlagworte oder unzulässige Simplifizierung reduziert, wohl aber wird eine lebensnahe Elementarisierung angestrebt.

Theologie des Lebens hilft, angesichts der Weltbedrängnis, die das Gefühl der Heimatlosigkeit und Fremde in dieser Welt hervorrufen und verstärken kann, nicht etwa einer Weltverneinung oder Weltflucht zu verfallen, sondern in engster Bindung an den Schöpfergott die Welt zu bejahen. Das AT, in dieser Perspektive gesehen, verhindert, Tendenzen der Welt дистанz im NT gnostisch zu vereinnahmen, was in der Geschichte der Alten Kirche tatsächlich geschehen ist.

2. Brücken zur systematischen Theologie

Die „Theologie des Lebens“ bietet, in dieser Weise verstanden, eine Grundlage für die systematische Theologie. Sie liefert biblische Grundgedanken, deren Intention, Sinn und Bedeutung in neuen Kontexten zu beachten sind. Sie entdeckt in dem biblischen Befund ein Unterscheidungskriterium von grundlegender Bedeutung für die christliche Theologie. Unter „systematischer Theologie“ verstehen wir hier Denkmodelle und Sprachmuster des

¹⁰ Hahn, Theologie, 142.

christlichen Selbstverständnisses, die sich im Dialog mit dem weiten Horizont des Menschseins bewähren, nicht starre dogmatische Entwürfe oder philosophische Systeme, die weder der biblischen Vielfalt noch der Komplexität des Lebens gerecht werden. Die Zeit der großen „Meta-Erzählungen“ (wie Geschichtsphilosophie oder Marxismus), durch die man sich in einem großen Gedankensystem Befreiung und Fortschritt versprach, ist nach J.F. Lyotard ohnehin zu Ende. Philosophische Abstraktion würde nicht dem Lebensverständnis der Bibel entsprechen, die Leben immer vor Gott und vor den Foren dieser Welt sieht und sein Gedeihen von der Quelle des Lebens und von seinem Segen abhängig macht. Aber die Wirklichkeit als Einheit zu verstehen, bleibt in allen Widersprüchen und Widerwärtigkeiten des gegenwärtigen Lebens eine Notwendigkeit. Daher ist jede ernst zu nehmende Erfassung der Wirklichkeit zugleich Abstraktion, die ausblenden muss, um Klarheit zu gewinnen, ohne dabei in billige Simplifikationen zu verfallen. Abstraktionen, die sinnvoll und vorsichtig verallgemeinern, müssen gleichwohl darum bemüht sein, das Wesentliche im Auge zu behalten. Was aber als „wesentlich“ für den Menschen im Sinne der Bibel bezeichnet werden kann, ist Leben in Relationen, Leben in natürlicher konkreter Gestalt und zugleich unter dem umfassenden Blick des Schöpfers, der allein ins Verborgene sieht und der dem Menschen wirklich Ausblick verleiht. Ausblick und Hoffnung sogar jenseits der Grenze des Todes.

2.1. Wort und Zeit

Schon Gerhard von Rad hatte gezeigt, wie im AT die Verheißung auf ein immer neues Handeln Gottes hin offen ist, die Erfüllung der angesagten Verheißung Gottes sich also niemals erschöpft. Nach ihm findet aber das Geschichtshandeln Gottes wie es im Alten Testament beschrieben wird, im Neuen Testament seinen krönenden Abschluss. Oscar Cullmann hat die heilsgeschichtliche Interpretation des Neuen Testaments vertreten, die dann Hermann Binder in Hermannstadt gelehrt hat, in deren Mittelpunkt die Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“ erfüllter Verheißung stand. Bei Hans Klein stehen Heilsgegenwart und Heilszukunft freilich in einer andern Beziehung und Spannung als im Schema eines „linearen Zeitverständnisses“, in dem Heilsgeschichte zwar eine von Gott initiierte Aufwärtsentwicklung ist, die aber aus dem säkularen Fortschrittsgedanken

entlehnt wurde. Aber in der Bezugnahme aller Heilserfahrungen auf die „Normalität des Lebens“ spiegelt sich vergleichbar die Nüchternheit siebenbürgischer Frömmigkeit wider, die allem Enthusiasmus mit einem Stück Skepsis begegnet und nach dem fragt, was letztlich für das Leben in der Gemeinschaft relevant ist. Die Verbindung der Heilsbotschaft der Bibel mit der Erfahrung der Not, besonders in den Krisenzeiten, an denen es in der siebenbürgischen Geschichte nicht mangelte, bleibt Aufgabe rechter biblischer Theologie. Die Bibel beschreibt ja menschliche Geschichte in ihrer Widersprüchlichkeit, in ihren Brüchen, immer als ein Drama, nicht als eine hoffnungslose Tragödie und niemals als ein seichtes Lustspiel. Für „Schwärmeri“ ist kein Platz, wenn gesagt werden muss, was Sache ist.¹¹ Vertrauen in den Gott, der Leben gibt, erhält und neues Leben verheißen hat, zeigt sich gerade in Notzeiten. Darum wird die Hoffnung, die sich sowohl auf die Gestaltung dieses Lebens als auch auf den Ausblick auf Gottes Vollendung richtet, für Hans Klein ausschlaggebend.¹²

Für die Gegenwart aber gilt es, das erhellende Wort zu finden, das an der Zeit ist. Es ist ein prophetisches Wort,¹³ das allererst die Augen öffnet für die Gegenwart. Es ist das Wort, zu dessen Vollmacht Gott allein ermächtigt. Wenn es geschieht, wird es der Situation so gerecht, dass es ihr überlegen bleibt und nicht etwa dem Zeitgeist verfällt.

2.2. Wort und Glaube

Die „Theologie des Lebens“, die zwischen „Leben“ und „neuem Leben“ unterscheidet, trifft genau die Unterscheidung Martin Luthers zwischen *haec*

11 Martin Luther, Heidelberg Disputation: WA I, 354, 21f.: „Theologus crucis dicit id quod res est!“

12 In der Botschaft des christlichen Glaubens als Hoffnung für dieses Leben und über dieses Leben hinaus konzentriert sich das theologische Denken in der Situation seines Lebens und im Kontext seiner Kirche: Hans Klein, In eine neue Zukunft. Dokumente einer Hoffnung, Erlangen 2004; Ders., In eine offene Zukunft. Vorträge und andere Texte zur Lage der evangelischen Kirche A.B. in Rumänien zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Erlangen 2011.

13 Mit dem Wesen der Prophetie und ihrer Unterscheidung von der „Lehre“ hat Hans Klein sich ausführlich beschäftigt. Ferdinand Hahn/Hans Klein, Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung, BTS 116, Neukirchen 2011.

vita und *futura vita*, mit erheblicher Bedeutung für die philosophische bzw. die theologische Definition des Menschen in Luthers berühmter „Disputatio de homine“ von 1536. Gerhard Ebeling schreibt in seinem dreibändigen Kommentar zu dieser Disputation: „Unerschöpflich könnte man aus Luther zur Unterscheidung dieses und des zukünftigen Lebens zitieren, zur Sehnsucht nach der *vita futura*, ohne daß er je den Ernst des Todes verharmloste, zur Erwartung des jüngsten/Tages, ohne daß er dabei ins Schwärmerische verfiel.“¹⁴

Gerhard Ebelings großes Werk thematisiert Leben gerade von Luthers Theologie her in allen seinen Relationen und Facetten in „sachlicher Konzentration und thematischer Weite“. Er erfasst die relationale Grundsituation des Menschen als Sprachsituation und führt Theologie ins Zentrum des Lebenskontextes des Menschen. Für die Lebens- und Praxisrelevanz weisen wir nur auf die „Verflechtung von Lehre und Leben in Luthers Theologie“¹⁵ hin. Hier sei bloß angedeutet, dass Ebeling die Notwendigkeit einer Fundamentaltheologie im Zusammenhang mit der Biblischen Theologie¹⁶ verstanden hat. Man kann Gerhard Ebelings Theologie als eine Bezugnahme auf das unerschöpfliche und weitgefächerte Lebensphänomen lesen, geht es ihm doch um das Verstehen des Lebens in seiner sprachlichen Äußerung.¹⁷ „Wahres Leben“ ist Leben im Glauben, und „die Sünde“ ist „Zerstö-

14 Gerhard Ebeling, *Lutherstudien II: Disputatio de homine*, 3. Teil, Tübingen 1989, 499f.; WA 39/I 176. Unter „Lehre“ versteht Martin Luther den stets zu vertretenden prophetischen Anspruch christlicher Heilsverkündigung in engster Beziehung zum biblischen Sündenverständnis von der Christologie her.

15 Gerhard Ebeling, *Lehre und Leben in Luthers Theologie*, in: Ders., *Lutherstudien III*, Tübingen 1985, 3–43.

16 Gerhard Ebeling, Was heißt „Biblische Theologie“?, in: Ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1967. „Biblische Theologie“ ist hier nicht als Theologie der biblischen Autoren verstanden, sondern als fundamentaltheologische Grundlage, die auf den kanonischen Schriften fußt.

17 Spannend ist die fugenartige Komposition seiner „Dogmatik des christlichen Glaubens“, in der sich die Themen Glaube-Gott-Mensch-Welt immer wieder in allen Teilen verflechten. Damit nimmt er Bultmann auf: „Die Kontinuität der Theologie durch die Zeiten hindurch besteht nicht im Festhalten von einmal formulierten Sätzen, sondern in der Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her ständig neue geschichtliche Situationen verstehend bewältigt. Entscheidend ist es, dass die theologischen Gedanken als Glaubensgedanken aufgefasst und expliziert werden, d. h. als Gedanken, in denen

rung wahren Lebens“.¹⁸ Der große Lutherforscher des vorigen Jahrhunderts weiß auch um das *sola experientia* bei Luther und findet bei Schleiermacher schon eine Antwort auf das „Erfahrungsdefizit der Theologie“.¹⁹ Leben des Menschen als Forum-Existenz (vor Gott, vor der Welt, vor sich selbst) ist ein Leben, das die Konkretheit und komplexe Wahrnehmung des Einzelnen in dem jeweiligen Bezugsrahmen und Beziehungsgeflecht beachtet. Detailgenauigkeit, Bemühung um historische Rekonstruktion und daraus folgende in der Konkretheit des Lebens verankerte Hypothesen sind auch für Hans Kleins historische Forschungen nur folgerichtig.²⁰

Die enge Beziehung zwischen Glauben und Leben wird in Wilfried Härles Dogmatik²¹ unter „Lebenswelt als Kontext des Glaubens“ eigens thematisiert. Von großer Bedeutung ist dabei, dass die Lebenswelt als Bedingung des Verstehens des Glaubens beschrieben wird, dass gegenwärtige: „Sprache“, „Weltbild“ und „typische Fragestellungen“ als Kontext des Glaubens genau zu beachten sind, dass aber die Erkenntnis der gegenwärtigen Lebenswelt nur „annäherungsweise“, „bruchstückhaft“ und „belastet mit dem Risiko des Irrtums“ gelingen kann. Wie sehr Lebenswelt als „umfassende Wirklichkeit“, „alltägliche, subjektbezogene und geschichtliche Wirklichkeit“ zum Kontext des Glaubens gehört, so wenig darf von ihr als einer feststehenden Größe ausgegangen werden, ist doch ihre Erkenntnis „prinzipiell unabschließbar“, „selektiv“ und „perspektivisch“. Mit anderen Worten: Was die wirklichen Bedürfnisse und die wahre Bedürftigkeit des Menschen für ein gelingendes Leben sind, sollte der Christ und Theologe sich von der Bibel her nicht weniger als von der öffentlichen Meinung und den sich buchstäblich aufdrängenden Humanwissenschaften sagen lassen. Und doch muss er sich einlassen auf die Charakteristika heutiger Lebenswelten, die Härle in der „Informationsverarbeitung, der Arbeitsteilung und den Versicherungssystemen“ sieht, die

sich das glaubende Verstehen von Gott, Welt und Mensch entfaltet“ (Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1977, 586).

18 Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1982, 108 und 370.

19 Gerhard Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube, 3. Band, Tübingen 1975, 3–28.

20 Hans Klein, Das Lukasevangelium, KEK I/3, Göttingen 2006. Als Beispiel sei die genaue und sorgfältig begründete mögliche Eruierung der Person des Verfassers des Lukasevangeliums aus seinen Schriften genannt, 62–67.

21 Wilfried Härle, Dogmatik, 2. überarb. Auflage, Berlin 2000, 168–192.

wiederum zu grundlegenden Bestimmungsfaktoren der Lebenswelt der Gegenwart führen: „Gefühl des relativen Wohlstands, der Verlustangst als Lebensangst, der Sehnsucht nach erfülltem Leben“. Entscheidend ist, den Glauben selbst auch als Spiegel der Lebenswelt wahrzunehmen, also vom Glauben her entdecken zu lassen, was es mit dem Leben auf sich hat.

Das Wort wirkt Glauben, indem Gott sich dem Menschen als Gewissheit schaffender Grund des Lebens und Sterbens erschließt.²² Aber Glauben geschieht immer im Lebenskontext, in der eigenen Lebenswelt. Vom Wort her, das Glauben als ganzheitliche Bestimmung des Lebens wirkt, tut sich das weite Feld der Hermeneutik von Bibel und Welt auf.

2.3. *Wort und Tat*

Der „Eigensinn“²³ der biblischen Botschaft wird dabei besonders scharf ins Auge gefasst. Die biblische Botschaft wird nicht von den „Bedürfnissen“ der Gegenwart her und dem zeitgenössischen Drang, alles zur Anwendung und Praxis zu bringen, gehört, als ob erst die Umsetzung des Gebotes Gottes in menschlicher Regie das Heil gewähre. Erhellend ist, wenn Ulrich Luz sagt, dass für Matthäus die „Praxis als Nagelprobe des Verstehens“ gelte.²⁴ Die Bewährung im Glauben bleibt wohl Aufgabe christlichen Lebens, die be-

22 Eilert Herms, *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992. Offenbarung wird als Gewissheit schaffendes und Glauben hervorruftendes Selbsterschließungsgeschehen Gottes beschrieben.

23 Walter Mostert, *Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Pierre Bühler/Gerhard Ebeling, unter Mitwirkung von J. Bauke u. a., Tübingen 1998: „Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der heiligen Schrift (1979)“, 9–41. Aus Luthers berühmtem „Natura enim verbi est audiri“ (WA 4; 9; 18f.) wird gefolgert, dass die Schrift den Menschen auslegt. Dies entspricht dem schon von Ebeling aufgestellten hermeneutischen Prinzip: „Das primäre Verstehensproblem ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache“ (Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. I, Tübingen 1967, 333).

24 Ulich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen 2014, 188. 429f. Interessante und zahlreiche Bücher setzen sich gerade in jüngster Zeit mit dem Problem der biblischen Hermeneutik im engeren und größeren Rahmen (Philosophie und Sprachwissenschaft, aber auch Soziologie) auseinander. Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986; Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994. Andererseits: Eberhard Jüngel/Paul Ricoeur, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1986; Albrecht Beutel, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, HUT 27, Tübingen 1991.

unruhigende Frage nach den Früchten des Geistes für die Theologie²⁵ ist unerlässlich. Doch verdunkelnd ist die Trennung von Wort und Tat und die Verwerfung des Wortes (vermutlich als „bloßes Geschwätz“ verstanden) bei Gustav Werners: „Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert“. Leben besteht nicht nur im Gebotenen, das zu tun ist, sondern ebenso im Gewährten, das zu empfangen ist. Freilich ist Leben noch viel komplexer, geht es doch einerseits auch um die Auseinandersetzung mit dem Zugemuteten und andererseits mit dem, was Menschen sich selbst – und gegenseitig anrichten. Ausschlaggebend ist das rechte Verhältnis zwischen Passivität und Aktivität des Menschen. Der christliche Glaube lehrt jedoch die Priorität des Gegebenen. Leben ist immer beides: Gabe und Aufgabe. Doch zuerst die Gabe!²⁶ Was mir gegeben ist, ist mir zugleich aufgegeben, ich muss es mir aneignen. Man spricht deswegen nicht von ungefähr vom „Führen des Lebens“, das nicht im Widerspruch zum „Geführtwerden im Leben“ stehen darf. So erst wird das rechte Verhältnis zu sich selbst zum rechten Verhalten dem Nächsten gegenüber.

Wort und Tat sind also nicht gegeneinander auszuspielen. Das würde auch nicht dem biblischen Wortverständnis entsprechen. Das Zeugnis vom Leben schaffenden und Leben rettenden Gott, dem Schöpfer und Erlöser, ist als Wort Gottes zu verkündigen, das heißt immer auch in die Wirklichkeit dieser Welt hin anzusagen, anzukündigen. Indem wir sagen, was Gott möglich macht, sagen wir mehr als ist. Dadurch erübrigt sich nicht, zu tun was Menschen möglich ist.

Wort Gottes im umfassenden Sinne ist auch die beredte Tat, die manchmal statt des Redens dringend notwendig ist, für die man keine Worte zu verlieren braucht, wo sie für sich spricht. Umgekehrt sind „die Taten“ auf das erhellende Wort angewiesen, und zwar sowohl die beabsichtigten Taten, auf deren Sinn und Ziel man sich verständigen muss, als auch die geschehenen

25 Gerhard Ebeling, Die Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes, in: Ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 388ff.

26 Traugott Koch, Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben, Tübingen ²1993. Leben ist gegeben und Leben ist aufgegeben. Das Leben hält nicht nur Aufgaben bereit, sondern es ist selbst Aufgabe, die in der Gabe des Lebens gründet und darum angenommen werden kann. Vgl. auch Ders., Zehn Gebote für die Freiheit: eine kleine Ethik, Tübingen 1995, 7: „Es ist die Aufgabe, sich in seinem Leben selbst zu verstehen und so sich zu bestimmen und also sich selbst zu finden und zu bejahen.“

Taten, die der Deutung bedürfen, um sie in den jeweiligen Geschichts- und Gegenwartshorizont sinnvoll einzuordnen. Die unerlöste Welt²⁷ bedarf des Wortes, um aus dem Zwielficht und Dämmerlicht herauszutreten in den angesagten neuen Tag. Man muss diesen Tag ankündigen, weil er erst im Anbruch ist. Neues Leben lebt von der Verkündigung, dem Zuspruch, dem Trost, der Ermutigung, der Hoffnung.

3. „Theologie des Lebens“ im heutigen Lebenskontext

Die Theologie des Lebens greift weit ins unausschöpfbare und nicht systematisierbare Lebensverständnis und Lebensgefühl der Gegenwart ein. In einer Zeit, in der über „Leben als Recht“ und „Leben als Pflicht“ im Zusammenhang mit Lebensanfang und Lebensende gestritten wird, pränatale Eingriffe und Sterbehilfethematik an der Tagesordnung sind, in einer Zeit, in der das Erlebnis²⁸ zum Maßstab des Lebens gemacht wird, drängt sich eine verwirrende Aktualität förmlich auf.

Aus der Sicht des Soziologen Gerhard Schulze, dessen Analysen der post-modernen Gesellschaft lange Zeit fast wie eine biblische Offenbarung gelesen wurden, ist die Multioptionsgesellschaft, deren Zeitgenossen wir sind, in „Milieus“ segmentiert, die ihre eigenen kulturellen Präferenzen haben. Auf sie gälte es, auf alle Fälle „Rücksicht“ zu nehmen, wird in kirchlichen Kreisen oft verlautet. Was er richtig erkannt hat, entbindet aber keineswegs von der Aufgabe, die Fremdheit der biblischen Botschaft zu vermitteln, wenn auch die Formen der Vermittlung angepasst werden müssen. Marianne Gronemeyers Darlegung ist eine höchst spannende Zeitanalyse, die den Wandel des Zeitgefühls der Zeitgenossen sehr plausibel belegt. Dieses Zeit-Verhältnis des so beweglich wie eilig gewordenen Menschen ist vor allem durch

27 Hans Klein, Petrus und Paulus – ihr Verhältnis zueinander nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Einheit der Kirchen, in: Kirche – Geschichte – Glaube. Freundesgabe für Hermann Pitters. Erlangen 1998. Weil es Konflikte gibt, die nicht lösbar sind, weil es dafür keinen Kompromiss gibt, wird sichtbar, dass „auch die Kirche als Kirche Anteil an der unerlösten Schöpfung [hat], wiewohl sie selbst von ihrem Verständnis her die erlöste Welt verkörpert“ (61).

28 Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1996; Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main/New York ⁸2000.

den Verlust der Ewigkeitsdimension gekennzeichnet. Sie zwingt in die Beschleunigung, um Intensität und Densität des Erlebens hier noch zu steigern, weil dies Leben angeblich die „letzte Gelegenheit“ ist. Die Möglichkeiten des Lebens und seiner Gestaltung sind in unserer Welt immens. Sie sind zugleich ambivalent und höchst widersprüchlich. H. Gerlach gibt diese Widersprüchlichkeit in dem vielzitierten Satz wieder: „Nie zuvor waren wir so satt wie heute – dennoch: nie waren wir so unersättlich wie heute. Nie zuvor hatten wir so viel Freizeit wie heute – dennoch: nie waren wir so gehetzt wie heute. Nie zuvor hatten wir so viele Versicherungen wie heute – dennoch: nie fühlten wir uns so unsicher wie heute. Wir leben in Widersprüchen.“²⁹

„Theologie des Lebens“ im Sinne biblischer Theologie in unserer Zeit, in der gewährte Lebenszeit immer mehr durch verfügbare Lebenszeit verdrängt wird, in der Zeitgenossen „der Zeit verfallen“ leben, statt sich an der Zeitüberlegenheit Gottes teilgeben zu lassen, um so das Zeit-gerechte zu tun – bleibt eine große Herausforderung. Die Dimension der Passivität des Lebens, das Angewiesensein des Menschen und das Leben als Widerfahrnis gehen zugunsten der ständigen Veränderungsforderung der Lebensgestaltung in allen Bereichen verloren, wenn der Mensch sich aus dem Zwang des Immer-Schneller und Immer-Mehr und des Immer-Alles-Selbst-Vollbringen nicht befreien lässt.

Diese Herausforderung durch die Theologie des Lebens als Leben und Sterben vor Gott ist auf die Spitze getrieben dort, wo die Sprache für „Gott als Geheimnis der Welt“ verlorengeht, ja „Gott“ selbst zu einem Fremdwort geworden ist.³⁰ Mit dem Verlust des Gottesglaubens geht auch der Verlust der Bedeutung von „Sünde“ einher. Paradoxerweise ist mit dem Verlust des Verständnisses der theologischen Bedeutung von „Sünde“ gerade nicht eine Emanzipation von angeblich Überholtem erreicht. Vielmehr bedarf der auf die Vergebung angewiesene Mensch des Wissens um den gnädigen Gott, so

29 Heinz Gerlach, Dein Wort sucht meine Antwort. Evangelisches Hausbuch, Marburg 1988, 425.

30 Wolf Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘, Tübingen 2001. Unter „Gottvergessenheit“ versteht er, was Martin Walser, Über Rechtfertigung. Eine Versuchung, einklagt: „Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung!“ Aber der Verlust des Gottesglaubens ist eine nicht mehr von der Hand zu weisende Erfahrung nicht nur in den neuen Bundesländern.

dass nichts heilsamer wäre, als „Sünder“ sein zu können, der allein um den gnädigen Gott weiß.³¹

Von der Theologie des Lebens her gesehen, verbietet es sich aber, unser Zeitalter allein unter dem apokalyptischen Vorzeichen zu interpretieren. Unbestreitbare Gefährdung oder Verfall dürfen nicht als alternativloses Driften auf den Untergang zu interpretiert werden. Neue Besinnung und neue Weltgestaltung, die dem Leben auf Erden zugutekommen, sind nicht chancenlos. Jede Zeit kennt ihre eigenen Spannungen. Jedes Zeitalter konnte auch seine eigenen Schrecklichkeiten,³² über deren Überwindung und Ende man nur glücklich sein kann. Andererseits übertrifft auch unser „aufgeklärtes“ Zeitalter, als „Postmoderne“ zusammengefasst, zuweilen jede nur denkbare Schrecklichkeit. Die Frage bleibt, was uns hilft, mit den eigenen Widersprüchlichkeiten des Lebens, die der Zeitgeist gerne übersieht, vor Gott zurechtzukommen, sich von Gott zurechtbringen zu lassen. Man denke nur an die in den Emanzipationsbewegungen vehemente Bekämpfung falscher Opfer,³³ die doch das Opfer als menschliche wie theologische Kategorie eliminieren zu können meinte, – bei einerseits gleichzeitiger Inkaufnahme der Opfer des Straßenverkehrs und andererseits hohen Alarmierung der Gesellschaft bei Flugzeugopfern.

31 Wolf Krötke, Sprachräume für Gott – Lebensräume für Menschen. Predigten, Leipzig 2008, 153: „Ich wäre so gern ein Sünder gewesen“. Diese Überschrift der Predigt zu 1Joh 2,2 bezieht sich auf ein Zitat aus einem viel gelesenen Roman von Michel Houellebecq. „Noch nicht einmal mehr Sünder sein aber heißt: nur schiefe Ebene, nur Ausnutzen des Lebens ohne Horizont, nichts dafür taugen, mit diesem Dasein versöhnt zu werden. Noch nicht einmal Sünder sein ist trostlos, weil es Menschen in ein horizontloses Leben stürzt“ (158). Wie aufrüttelnd wird hier der Verlust dessen beschrieben, was Nietzsche noch wusste und was Luther mit dem *peccatum magnificare* in seiner Römerbriefvorlesung meinte.

32 Hans Kleins Zuordnung der beiden Testamente ermöglicht ein anderes Urteil als das Hübners gerade über Grausamkeiten im Alten Testament: „Dokument eines pervertierten Redens von Gott“ – betreffend Jehus Putsch im deuteronomistischen Geschichtswerk. Er schreibt: „Eine solche Beurteilung ergibt sich, wenn man das AT flächig und nicht in seiner historischen Entwicklung sieht, vor allem aber wenn man den neutestamentlichen Gottesbegriff als Raster über den des AT legt“ (Zur Gesamtbiblischen Theologie, 15 Anm. 49).

33 Vgl. Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990.

Umgekehrt schärft das Neue Testament eine Illusionslosigkeit gegenüber allem, was „Welt“ in strenger Unterscheidung von Gott heißt, ein. Wohin die Total-Ökonomisierung des Lebens führt, merken wir täglich. Die Flucht in den Fundamentalismus als einer vermeintlich uneinnehmbaren Bastion macht nur die Schizophrenie der Zeitgenossen offenbar, die sich moderner Technik bedienen, aber deren wissenschaftliche Voraussetzungen bekämpfen.

4. Die Rechtfertigungsbotschaft als neutestamentliche Sprachform für die Verkündigung des „neuen Lebens“

Es bleibt uns als Theologen die Aufgabe der Auseinandersetzung mit den Selbstverständlichkeiten des „Zeitgeistes“ und die Suche nach einer Sprache, die in der Wirrnis des Lebens unserer Zeit Klarheit bringt. Der heutige Kontext erfordert eine neue Sprache, um die Botschaft zu hören und zu leben. Ich suche sie im Zentrum reformatorischer Erkenntnis, der Rechtfertigung allein aus Glauben.

Das „neue Leben“ ist in der Sprache des Apostels Paulus durch den Zusage der Rechtfertigung allein aus Glauben angesagt. Neues Leben kommt – nach dieser sprachlichen Äußerung – aus dem Urteil Gottes, das endgültig ist und der Revision nicht bedarf. Es ist die Ansage einer Befreiung, die sich der Mensch nicht erstreiten, erkämpfen oder verdienen kann. Freiheit von Gott her³⁴ ist zu unterscheiden von den Freiheiten, die eine demokratische Ordnung zu garantieren und zu schützen hat und die in den Menschenrechten verbriefte sind. Insofern bedarf die Rechtfertigungsbotschaft heute ihrerseits einer neuen Sprache, um sie aus dem Missverständnis der Vorstellungen des modernen Menschen zu befreien.³⁵ Ein grobes modernes Missverständnis der biblischen Terminologie der Rechtfertigungslehre ist

34 Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2014.

35 Wilfried Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre. Eine Problem-skizze, ZThK Beiheft 10/1998, 101–139, Rechtfertigung als Bestimmung des mit Würde ausgestatteten Menschen. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, 2. durchgesehene Auflage, Tübingen 1982, 220–222; Friedrich Hauschildt/Udo Hahn (Hg.), Rechtfertigung heute. Warum die zentrale Einsicht Martin Luthers *zeitlos* [sic! Hervorhebung S.P.] aktuell ist, 2. verbesserte Auflage, Hannover 2008.

die vermeintliche Entbindung des Menschen aus der Verantwortung, wenn „ein Unschuldiger für mich gebüßt hat, für das, wofür ich mich verantworten sollte.“ Rechtfertigung allein aus Glauben heißt hingegen, die Bestimmung des mit Würde ausgestatteten Lebens von Gott und vor Gott annehmen. Es heißt, sich gerade das geben zu lassen, was Bedingung und Möglichkeit eines Lebens in Verantwortung (vor der Welt, vor sich selbst und allen Foren dieses Lebens) ausmacht: Vor Gottes Angesicht und damit im Ansehen Gottes zu leben, sich der bedingungslosen Anerkennung Gottes vergewissern zu lassen. Darin kommt die *coram*-Relation des Menschen zum Ausdruck, dass er sich als Sehender, der gesehen wird, versteht. Dem entspricht das heute so stark ausgeprägte Bedürfnis sich zu zeigen, sich zu präsentieren, ja zu inszenieren. Es ist nicht nur im Showgeschäft, sondern in der ganzen Öffentlichkeit präsent. Die Unterscheidung der Foren³⁶ ist notwendig, um das wahre Heil zu finden und zu ergreifen.

Der Mensch steht vor der Frage, in welchem Licht er erscheinen will und kann. Was es aber für ihn bedeutet, im Ansehen Gottes zu stehen, kann und soll eine grundlegende Lebenserfahrung werden.³⁷ Das Phänomen der Scham in seiner Ambivalenz – als unangenehme Bloßstellung und als peinliche Enthüllung wie als Flucht in das Versteck der Einsamkeit, – entmutigt von nicht wohlwollenden Blicken, – harrt der Befreiung zu mutiger Darstellung, zur Wahrnehmung der eigenen Rolle auf der Bühne des Lebens, ausgestattet mit der „Maske“ (*persona*) des Darstellers, hinter die nur Gott zu blicken befugt ist. Im Ansehen Gottes aber kann der sich seiner Makel Schämende und des Mutes zum Sich Zeigen so Entbehrende, sich bedecken lassen mit dem „Kleid der Gerechtigkeit“. Denn auf die Bühne dieses Lebens, in die Gelände dieser Welt und auf die abenteuerlichen Straßen unseres Daseins hat Gott die Menschen als die Bekleideten entlassen, deren Blöße bedeckt ist, wie der alte Mythos zu erzählen weiß. Und die neue Geschichte

36 Odo Marquard, Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 39–66. Wenn Menschen das Forum Gott verlieren, werden sie dadurch nicht etwa frei, wie noch der klassische Atheismus vorgaukelte, sondern sie geraten in eine „Übertribunalisierung des Lebens“, wo ständig ein „Schuldiger“ gesucht wird.

37 Christina-Maria Bammel, Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch, Öffentliche Theologie 19, Gütersloh 2005, 471.

erzählt von der Einkleidung des alten Adam, der unverhüllten Angesichts vor dem erscheinen darf, der sich selbst der Verachtung, dem Spott und der Niederlage des zum Kreuzestode Verurteilten preisgegeben hat. Welch ein Gott, der sich dieses seines Sohnes nicht schämt, sondern sich zu ihm bekennt und ihn auferweckt von den Toten!

5. Predigt

Gal 2,16–21: „Von der Rechtfertigung“, Predigt am 11. Sonntag nach Trinitatis, 19. August 2012 in Waldenburg³⁸

Liebe Gemeinde,
das Evangelium und die Botschaft dieses Sonntags muten uns zu, den Aufruf zu hören: „Du kannst nicht bleiben, wie du bist!“ Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner aus Lukas 18,9–14 erzählt Jesus von zwei Menschen, die vor Gott kommen. Sie beten. Sie öffnen ihre ganze Lebenswelt Gott und sie lassen Gott in ihre Lebenswelt. Der eine glaubt, keinen Anlass zu haben, sich zu ändern. Im Gegenteil, er ist dankbar, so zu sein, wie er ist. Mit dieser Dankbarkeit kommt er vor Gott, allerdings sich vergleichend mit Schwächeren, Anwesende nicht ausgeschlossen! Dem Vergleich mit seinem Leben halten tatsächlich nicht viele stand. Es ist ein gelungenes Leben, religiös korrekt, rechtschaffen gegenüber den Menschen. Er fastet zweimal in der Woche und gibt den Zehnten von allem, was er erwirbt. Genau und ordentlich lebt er. Dass er sich aber auch gegenüber dem anwesenden Zöllner vor Gott absetzt, hat seine negative Einordnung auch für Lukas verschärft: Er ist einer von denen, „die auf sich selbst vertrauten, dass sie gerecht seien und die Übrigen verachteten“. Anders verhält sich der Zöllner, erzählt Jesus.

38 Mit der folgenden Predigt grüße ich den Jubilar herzlich zu seinem 75. Geburtstag! In ihr spiegelt sich der Versuch gegenwärtiger Verkündigung des zentralen und unentwegt umstrittenen Themas, das anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 wohl noch einmal genauer in den Blickpunkt geraten wird: „Rechtfertigung allein aus Glauben“. Dankbarkeit gegenüber Hans Klein sei mit diesen Worten bekundet: „Man versuche einmal, all das wegzudenken, was wir empfangener Sprache verdanken. Was bleibt uns dann überhaupt noch an eigener Sprachmächtigkeit übrig? Völlig auf uns allein gestellt, wären wir wie aufs Trockene geratene Fische.“ (Gerhard Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 250).

Er weiß, dass er Gott nicht genügt und tritt mit seiner ganzen Bedürftigkeit vor Gott. Ohne Ausreden und ohne dass er sich mit den politischen und beruflichen Umständen entschuldigt. Er hätte ja auch sagen können: Die römische Besatzung erfordere Kooperation und geschäftstüchtig könne man in solchen Zeiten nur sein, wenn man sich den Sachzwängen beugt. Und das ginge ohne Betrug gegenüber den Mitmenschen nicht. Stattdessen weiß er, dass er sich bei Gott mit solchen Ausflüchten nicht entschuldigen kann. Er sagt, worauf es vor Gott ankommt: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“

Das Urteil Jesu zeigt, wer vor Gott recht ist: Der Zöllner und nicht der Pharisäer. Der Pharisäer meinte, es solle alles bleiben, wie es ist. Der Zöllner weiß, dass sein Leben so nicht recht ist, wie es ist.

„Du kannst nicht bleiben, wie du bist!“ Das ist eine beunruhigende Aufforderung. Sie begegnet uns nicht nur in der Kirche. Die Gesellschaft und unsere Lebensführung verlangen von uns: „Du musst dazu lernen!“ Es gibt keinen Beruf, in dem Fort- und Weiterbildung nicht nötig wären! Weil die technischen Möglichkeiten und die Erfahrungen sich so rasant ändern, gilt es, immer wieder neu zu lernen. Und sei es auch nur, den neuen Gegebenheiten, den neuen Erwartungen zu entsprechen. Das heißt immer wieder auch umlernen. Liebgewonnenes preisgeben. Unbekanntes annehmen.

„Du musst besser werden!“ Die gesteigerten beruflichen Ansprüche können ganz konkret neue Informationen, neue Fertigkeiten fordern. Meistens, um verlässliche Arbeit in kürzerer Zeit verrichten zu können. Nicht nur in der Industrie. Genauso in Dienstleistungsberufen, im Gesundheitswesen und auch in der Landwirtschaft. Produktivitätssteigerung!

„Du musst dich anpassen!“ Diese Worte sagen wir uns selbst, wenn wir uns die Ansprüche der Arbeitgeber, der Gesellschaft zu eigen machen. Die hohen Anforderungen können nur aufgrund von Veränderungen erfüllt werden, die tief ins Leben eingreifen. Sie werden oftmals auf Kosten von Familie und Gesundheit erfüllt. Doch nicht immer: Wer sie erfüllen kann, kennt noch eine andere Quelle der Kraft als die Arbeit und den daraus fließenden Verdienst. Er hat seinen Lebensmittelpunkt außerhalb dieser beiden Bereiche. Sie sind ihm keine Bedrohung, weil er seine Zukunft letztlich nicht von dem ‚immer mehr in immer kürzerer Zeit‘ abhängig macht. Die Ansprüche erfordern aber, wenn sie den Schaden unaufhörlicher Leistungssteigerung in

Grenzen halten sollen, viel Geschick – und Besinnung auf das, was eigentlich unseres Lebens Sinn ist.

* * *

Für das Judentum zur Zeit des Paulus und für Paulus war es klar, dass Lebenssinn nur in der rechten Beziehung und im rechten Verhalten Gott gegenüber gefunden werden kann. „Was verlangt Gott von mir?“ war eine selbstverständliche Frage. Die Antwort war auch klar: Gott verlangt, seine Gebote zu halten und zu erfüllen, das „Gesetz des Mose“ einzuhalten, zu dem auch die Beschneidung aller männlichen Mitglieder der Gemeinde gehörte. Man kann eigentlich nie genug tun. Paulus war besonders eifrig, alle Forderungen des Gesetzes zu erfüllen. Darum wurde er intolerant gegenüber jenen, die Gottes Forderung schmälerten.

Aber dann erschließt sich ihm Gott in völlig neuer Weise. In einer dramatischen Begegnung vor Damaskus begegnet ihm Christus in einer außergewöhnlichen Erscheinung. Paulus hat begriffen: Gott hat zum Heil aller Menschen eingegriffen, einmalig und endgültig in Jesus Christus. Wie weit Gott geht, der um seine Menschen bekümmert ist, wie er sich mit ihnen zu schaffen macht, hat Paulus begriffen. Er ist auf einen Weg der Erkenntnis gelangt, der ihm immer mehr die Augen öffnet für das, was Gott für die Menschen durch Jesus Christus getan hat. Seine Briefe zeugen davon. Sie sprechen immer wieder von dieser Wende in seinem Leben. Er beschreibt sie mit den Worten: „als wir zum Glauben kamen“. Diese Wende in seinem Leben ist für ihn wie eine Wasserscheide.

Die alte Frage stellt sich völlig neu: Was fordert Gott? Nichts von den vorherigen Lebensmustern, die den Lebenssinn darin erfüllen und erreichen wollen, dass man das Leben im Erfolg sichern muss. Die alte Frage zählt nicht mehr. Denn die Antwort ist falsch: Nämlich, dass mit erfüllten Forderungen Heil erworben und gesichert werden kann. Darum muss die Frage neu gestellt werden. Sie heißt: Was erwartet Gott von uns Menschen, nachdem er seine Liebe für alle Menschen erwiesen hat? Was erwartet Gott, nachdem es durch Jesus Christus klar geworden ist, dass Gottes Liebe auch den nicht Liebenswerten gilt! Was erwartet Gott von Menschen, die eine frohe Botschaft zu hören bekommen, die ihnen selbst, ohne Vorbedingungen erfüllen zu müssen, gilt?

Gott erwartet „entsprechendes Verhalten“. Wie verhält man sich dem Heilsangebot Gottes entsprechend? Das wissen wir aus unserer Lebenserfahrung: Ein Angebot, bei dem es keinen Grund geben kann, Betrug zu wittern, verlangt nur eines: Zugreifen! Oder noch einfacher: Auf Entgegenkommen antworten wir mit Dankbarkeit und auf Liebeserweis mit Erwidern. Was Gott auf den Liebeserweis Jesu Christi hin erwartet, ist also das vertrauende Zugreifen, das zugreifende Vertrauen. Das Neue Testament nennt dies „Glauben“. Glauben heißt: Sich Einlassen auf die frohe Botschaft von Jesus Christus, es heißt, sie annehmen.³⁹

Wie nimmt man Christi Heilstat an? Wer damals, zu den Zeiten des Apostels Paulus, die Botschaft davon hörte und ihr zustimmte, ließ sich taufen. Er betrat damit einen hoffnungsvollen Weg. Die Vergangenheit war abgelegt. Sie durfte sich nicht mehr verbauend in den Weg stellen. Die Zukunft des neuen Lebens war eröffnet. Die letzte Konsequenz war, dass der Tod selbst durch Christi Tod entmachtet war. Was das bedeutete, beschreibt Paulus so: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch (in diesem vergänglichen Leben), das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal 2,20).

* * *

Was bedeutet dies für uns? Es bedeutet: Lebenssinn im Vertrauen auf Gott finden. Ich kann mich also verlassen. Ich brauche nicht bei mir und in mir alles zu finden, was meinem Leben Halt und Freude gibt. Das „neue Leben“ steht uns nicht beliebig und nicht uneingeschränkt zur Verfügung. Es ist eigentlich eine neue Existenz, die nur der Glaube an Gott, der durch Jesus Christus für uns genug getan hat, ermöglicht: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden!“ (2Kor 5,17).

39 Klein, Zur Gesamtbiblischen Theologie, 180: „Der Mensch ist gerecht, sofern er sich durch die glaubende Annahme des Evangeliums vor Gott angemessen, richtig verhält. Er hat auf Gottes Angebot des Heils im Evangelium sachgemäß, korrekt reagiert und ist darum ‚gerechtfertigt‘. Das Heil ist nun nicht mehr ein zu erwerbendes Gut, sondern es ist ein Angebot Gottes, das er bittend (2Kor 5) anbietet. Insofern fordert Gott nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern er *erwartet* sie“ [Hervorhebung SP].

Mit diesem Neuen ist darum sehr pfleglich umzugehen. Man darf es nicht überfordern. Man muss es nicht durch Erfolg in der Welt absichern und beweisen. Das wäre nur Rückfall in sogenannte „Werkgerechtigkeit“, also Lebenssicherung durch erfolgreiche Leistung. Mein Leben kann und muss nicht perfekt und tadellos sein. Ich kann zu meinen Grenzen stehen, ich kann meine Verfehlungen eingestehen.

Mehr noch: Ich muss nichts tun, was ich nicht zu tun vermag! Und zwar deswegen, weil Gott nichts erwartet, was er nicht ermöglicht, nichts gebietet, wozu er nicht Gaben und Mittel schenkt, nichts fordert, was mich überfordert! Keine Forderung darf mein Leben vergewaltigen. Dies herauszubekommen, ist freilich die Kunst des Lebens in dieser Welt. Denn nur im konkreten Lebensvollzug begreife ich mein Leben als Gabe und als Aufgabe. Wenn Gabe und Aufgabe nicht zusammenpassen, dann ist eine heilsame Auseinandersetzung mit eigenem Können und Wollen unumgänglich: Sei es, dass die Aufgabe der Gabe zugeschnitten, also verändert werden kann, sei es, dass eine völlig neue Aufgabe gefunden wird. Die Konsequenz kann sein, dass ich den Betrieb oder gar den Beruf verlasse, wenn er mir dauernd mehr zumutet, als ich zu geben vermag. Diese Entlastung kommt von der großen Botschaft, dass wir durch Jesus Christus bei Gott anerkannt sind. Sie befreit mich, wenn ich sie annehme. Sie befreit zu einem Leben, das mich aus der Überforderung herausholt. Und zwar deswegen, weil dies Leben nicht die letzte Gelegenheit ist. Das gaukelt mir ohnehin nur der Zeitgeist vor, dass ich meine Lebensspanne verlängern oder durch Erlebnisse intensivieren muss, dass ich mein Lebenstempo beschleunigen muss, um Zeit zu gewinnen, mit der ich dann nichts anfangen kann.

Die Botschaft von der „Rechtfertigung aus Glauben“ lädt mich letztlich ein, an der Farbenfreude dieser vergehenden Welt teilzuhaben, vergängliche Schönheit zu schätzen, in den Kontrasten von Frost und Hitze, von Freude und Leid mein Herz zu öffnen für Dinge, die ich hingebungsvoll bewundern und genießen und gebrauchen und benutzen kann. Mein Herz zu öffnen für Menschen, die mich suchen und brauchen, um für sie da zu sein. Mein Herz aber immer wieder zu verlieren an den, der uns, die wir getauft sind, immer schon gefunden hat und im Auge behält. Amen.

Die Glaubwürdigkeit der Bibel

Rainer STAHL

Zunehmend habe ich den Eindruck, dass heutzutage bei der Auseinandersetzung um den christlichen Glauben und seine vielfältigen Dimensionen, besonders um die christliche Bibel als seine entscheidende Dokumentengrundlage, alte Vorwürfe neu aufgelegt und immer wieder vordergründig gegen Aspekte der christlichen Religion vorgebracht werden. Außerdem fällt auf, dass inzwischen gewonnene Erkenntnisse gar nicht oder nur teilweise berücksichtigt werden. Dies gilt sowohl für das Gespräch beziehungsweise für Auseinandersetzungen nach außen hin, als auch für theologische Dispute innerhalb der Christenheit. Das ist unbefriedigend. Es zeigt, dass interne Erkenntnisgewinne innerhalb der Theologie nur ganz langsam in den Kreis der in jeder Generation theologisch Verantwortlichen oder gar bis nach außen dringen und die alten Auseinandersetzungen in leicht veränderter Form ständig wiederholt werden. Natürlich kann diese Problemlage hier nicht umfassend behandelt werden, aber einige Schneisen sollen doch geschlagen und eine Differenzierung als Hilfe angeboten werden. Am Schluss wird deutlich werden, dass die Kraft der biblischen Aussagen erst durch Interpretation erschlossen wird, die sowohl die historischen Gegebenheiten berücksichtigt, als auch die biblische Aussage verantwortungsbewusst in der neuen und eigenen Gegenwart zur Sprache bringt.

1.

Beginnen möchte ich mit einigen Erkenntnissen, die ich schon während meines Studiums in den 70-iger Jahren des 20. Jahrhunderts an der damaligen Sektion Theologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena gewonnen habe und die heute für viele noch immer überraschend zu sein scheinen.

1.1.

Die Darstellung der Abfolge von „Väter“-Generationen von „Abraham“ über „Isaak“ bis „Jakob“ und dann zu dessen „Söhnen“ im Alten Testament ist das Ergebnis einer theoretischen Verknüpfung von Stammes- und Sippenüberlieferungen. Die jeweiligen Namen bezeichnen Repräsentanzfiguren für Gemeinschaften von Menschen – eben für Sippen und Stämme. Darüber hinaus können keinerlei historische Aussagen gemacht werden. Diese „Väter“ und ihre Frauen, die „Mütter“, sind als Individuen historisch nicht greifbar. Das gilt sowohl für „Abraham“, „Isaak“ und „Jakob“, als auch für „Ruben“, „Simeon“, „Levi“, „Juda“, „Issachar“, „Sebulon“, „Gad“, „Ascher“, „Josef“, „Benjamin“, „Dan“ und „Naftali“. Alle Geschichten über sie werden meines Erachtens erst dann richtig verstanden, wenn sie als Geschichten der Identitätsformung derjenigen Gemeinschaften begriffen werden, die von diesen Gestalten repräsentiert werden.

Die Verknüpfung dieser Figuren und der mit ihnen gemeinten Menschengruppen ist das Ergebnis einer späten und großartigen Verbindungsleistung unterschiedlicher Traditionen und damit unterschiedlicher Menschengruppen. Dabei ist der „Vater“, der als ältester eingebaut wurde, Repräsentanzfigur dieser jungen Verknüpfung von Traditionen – nämlich „Abraham“. Deshalb verzichtet die moderne alttestamentliche Forschung auch darauf, die Erzählungen über diese „Väter“ und „Mütter“ in der Bibel historisch auszuwerten.¹

In unserer Zeit setzt sich dazu eine wichtige Erkenntnis durch: Älteste Traditionen werden im Zusammenhang mit der Repräsentanzfigur für „Israel“, nämlich „Jakob“, greifbar. Entscheidend sind hierbei nicht zuerst die Erzählungen im Buch der Genesis, sondern das kurze Zitat wichtiger Aspekte der Jakob-Tradition im Buch Hosea:

*„[...] und Jakob muss er heimsuchen, wie es seinen Wegen entspricht,
nach seinen Taten zahlt er es ihm zurück.
Im Mutterleib hat er seinen Bruder betrogen,
und als er stark war, kämpfte er mit Gott.
Und er kämpfte mit einem Boten und bezwang ihn,*

¹ Vgl. grundlegend den Artikel „Väter Israels“ von Bernhard Lang, in: Neues Bibel-Lexikon, Band III, Düsseldorf/Zürich 2001, 989–993.

*und er weinte und flehte ihn um Gnade an,
in Bet-El fand er ihn,
und dort begann er, mit uns zu reden“ (Hosea 12,3b-5).²*

Hierzu ist festzuhalten, was Albert de Pury vor kurzem betont hat: „Der Jakob-Zyklus scheint in seinem Kern eine eigenständige Legende über die Ursprünge Israels zu bilden, vielleicht sogar eine der ältesten.“³ Auch Israel Finkelstein bezeichnet in seiner jüngst in Deutschland publizierten Arbeit diese Erzählung als einen der beiden „Gründungsmythen“ Israels. Er vermutet den Ursprung des Zykluskerns im 10. Jahrhundert vor Christus, „als sich im späteren Kernland des Nordreichs die Identitäten herausbildeten, Siedlungsgrenzen festgelegt und Kultstätten errichtet wurden.“⁴ Aber ihr ältester literarischer Beleg innerhalb der Hosea-Überlieferung führt erst in das 8. Jahrhundert vor Christus. Die Ausgestaltung in den Erzählungen im Buch Genesis ist noch viel jünger und durch die Bearbeitung seitens nach-exilisch-judäischer Theologen geprägt.⁵

2 Die Bibelzitate werden nach der Übersetzung der „Zürcher Bibel 2007“ gegeben.

3 Albert de Pury, Genesis 12–36: Die Erzeltern geschichten, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. von Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi und Christophe Nihan, Zürich 2013, 196–216, Zitat: 206.

4 Israel Finkelstein: Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014, 167.

5 Vgl. zu Einzelheiten de Pury, Genesis 12–36. Anzumerken aber ist, dass jüngst Martin Schott eine eingehende Analyse von Hosea 12,1–15 vorgestellt hat (Die Jakobpassagen in Hosea 12: ZThK 112/2015, 1–26), die das Kapitel als Ergebnis einer „modifizierten“ Fortschreibung mit zwei Fortschreibungsetappen versteht: Ursprüngliche Aussagen zu Efraim seien durch eine erste und eine zweite Jakobfortschreibung erweitert worden. Die von mir hier und in 1.2. zitierten Passagen würden sich allen diesen Etappen zuordnen lassen: Die Verse 3b-4 der ersten Jakobfortschreibung (negatives Jakobbild), Vers 5 der zweiten Jakobfortschreibung (positives Jakobbild), Vers 10 der Efraimschicht und Vers 14 der ersten Jakobfortschreibung (negatives Jakobbild). Die solcherart komplizierte literaturgeschichtliche Situation kann jetzt nur mitgeteilt, nicht diskutiert werden. Wichtig ist aber die Konsequenz, die sich Martin Schott aufdrängt: „Die Anspielungen auf die Jakobtraditionen erklären sich am plausibelsten als Interpretation der kanonischen Überlieferung und nötigen an keiner Stelle zur Annahme einer von dieser Überlieferung abweichenden Fassung der Vätererzählung“ (26). Damit ist der Optimismus zurückgewiesen, es könnte uns gelingen, wirklich in theologiegeschichtliche Phasen vorzudringen, die deutlich hinter durch judäische theologische Arbeit geprägte Materialien zurückreichen.

1.2.

1.2.1. Genauso habe ich schon vor über 40 Jahren gelernt, dass die Tradition von einem Auszug aus Ägypten eine Tradition im Staat Israel war (früher und auch heute noch oft „Nordreich“ genannt). In dem schon aufgenommenen Zusammenhang im Hosea-Buch wird auch auf sie angespielt:

*„Und ich bin der Herr, dein Gott vom Land Ägypten her.
Ich werde dich wieder in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen der Begegnung [...]
Und durch einen Propheten führte der Herr Israel herauf aus Ägypten,
und durch einen Propheten wurde es gehütet“ (Hosea 12,10.14).*

Diese Tradition ist erst durch den Transfer religiöser Vorstellungen nach der Zerstörung des Staates Israel im Jahr 722 vor Christus in den Staat Juda (früher und auch heute noch oft als „Südreich“ bezeichnet) gekommen. Sie liegt uns jetzt nur in jüdischer Gestaltung vor.

Aus der schon benannten neuen Publikation von Israel Finkelstein habe ich genauer verstanden, wie die enge Verbindung des Staates Israel zur Auszugstradition zu begreifen ist: Im 8. Jahrhundert vor Christus reichten die Einflüsse dieses Staates Israel vom Staat Juda aus gesehen bis weit nach Südwesten, bis zur Verbindungsstraße vom Golf von Aqaba zum Mittelmeer, nach Gaza, also zur Darb-el-Ghazze-Route. Auf dieser Straße war nur im 8. Jahrhundert vor Christus der Ort Kuntillet Ajrud besiedelt. „Die Funde aus Kuntillet Ajrud verweisen auf eine enge Verbindung zum Nordreich und lassen die Vermutung zu, dass in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, in den Tagen Jerobeams II., Israel die Darb-el-Ghazze-Route kontrollierte [...]. Der Kult in Kuntillet Ajrud war offenbar JHWH von Teman gewidmet, dem JHWH der südlichen ariden Zonen, und der Göttin Aschera.“⁶

Zum komplizierten Entstehungs- und Wachstumsprozess der diesbezüglichen biblischen Texte sei jetzt nur eine Feststellung von Jean-Daniel Macchi unterstrichen: „Angesichts der offenkundigen assyrischen Einflüsse in vielen dieser Texte kann man davon ausgehen, dass eine Erzählung vom Auszug aus Ägypten vermutlich in der Zeit des israelitischen Königreichs (8. Jahrhundert v. Chr.) entstanden ist, die später, nach dem Untergang des

6 Finkelstein, Das vergessene Königreich, 171.

Nordreichs, von jüdischen Schreibern aufgenommen und bearbeitet wurde, möglicherweise am Hof Joschijas.“⁷

1.2.2. Hier erst wurde diese Tradition vom Auszug mit der Tradition einer Gottesoffenbarung an einem Berg (Sinai/Horeb) verbunden. Wie muss man mit dieser Tradition einer Gottesoffenbarung umgehen? Zuerst ist feststellbar, dass zu dieser Tradition Elemente von Sturm, Gewitter, Feuer und Eruptionen gehören. Diese Aussagen haben erst einmal nur auf der Darstellungsebene ihre Gültigkeit. Sie dürfen nicht von vornherein als Beschreibungen eines naturwissenschaftlich neutral identifizierbaren Vorgangs wie eines Vulkanausbruchs verstanden werden. Dazu ist interessant, dass es im Alten Testament eine Darstellung gibt, die sich mit dieser Tradition kritisch auseinandersetzt – diejenige einer Gottesbegegnung des Elija am Berg Horeb:

*„Da sprach er:
Geh hinaus und stell dich auf den Berg vor den Herrn!
Und sieh – da ging der Herr vorüber.
Und vor dem Herrn her kam ein grosser und gewaltiger Sturmwind,
der Berge zerriss und Felsen zerbrach,
in dem Sturmwind aber war der Herr nicht.
Und nach dem Sturmwind kam ein Erdbeben,
in dem Erdbeben aber war der Herr nicht.
Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer,
in dem Feuer aber war der Herr nicht.
Nach dem Feuer aber kam das Flüstern eines sanften Windhauchs.
Als Elija das hörte, verhüllte er sein Angesicht mit seinem Mantel.
Dann ging er hinaus und trat an den Eingang der Höhle“ (1Kön 19,11–13a).*

Meines Erachtens ist der Sinn dieses Begriffs vom *qōl demamah daqqah*, von dem „Flüstern eines sanften Windhauchs“ (Vers 12c), wie die Zürcher Bibel übersetzt, eine dezidierte Kritik an der Tradition: Gott wird nicht in gewalttätigen Ausbrüchen erlebt! Wir haben also zur Kenntnis zu nehmen, dass in der Bibel selbst umstritten und diskutabel ist, ob „am Anfang [...] das Feuer

7 Jean-Daniel Macchi: Exodus, in: Römer/Macchi/Nihan (Hgg.), Einleitung, 233–245, Zitat: 240. König Joschija hat das Königreich Juda von 639–609 vor Christus regiert. Er ist im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Pharao Necho zu Tode gekommen (2Könige 22–23 und 2Chronik 34–35).

(war)“; wie Matthias Schulz einen interessanten Artikel in DER SPIEGEL titelte, der auf dem Cover jener SPIEGEL-Ausgabe mit „Die Geburt Gottes. Archäologen entdecken den Ursprung der Bibel“ angekündigt wurde.⁸

Wenn man nun aber doch vermutet, dass hinter diesen Elementen der Tradition sogar die Erinnerung an tatsächliche, naturwissenschaftlich neutral zu beschreibender Vorgänge stehe, dann gibt es nur eine Lösung: Als unsere damalige Archäologie-Lehrgang-Gruppe am Freitag, dem 11. August 1989, in Jordanien auf dem Weg zum Golf von Aqaba am Abfall der Landschaft südlich vom Wadi Rum anhielt, sagte unser wissenschaftlicher Leiter Prof. Dr. Herbert Donner mit Hinweis auf die vielen kleinen Vulkane im Südosten: „Suchen Sie sich einen Gottesberg aus!“ Denn die gesamte so genannte Halbinsel Sinai enthält keine Vulkane, dort haben sich nie Vulkanausbrüche abgespielt, weshalb sie für die Suche nach einem mit einem Vulkanausbruch verbundenen Gottesberg ausfällt. In diesem Zusammenhang habe ich auch gelernt, dass die Tradition des Berges Sinai auf der Halbinsel Sinai gar keine jüdische Tradition ist, sondern eine frühchristliche. Die jüdische Tradition führt in jenen Raum im Südosten des heutigen Jordaniens bzw. in das nordwestliche Arabien:

*„Herr, ich habe deine Botschaft gehört,
ich habe, Herr, um dein Werk gefürchtet.
Lass es lebendig werden inmitten der Jahre,
inmitten der Jahre mach es bekannt. [...]
Gott kommt aus Teman
und der Heilige vom Berg Paran.
Seine Hoheit bedeckt den Himmel,
und sein Ruhm erfüllt die Erde“ (Habakuk 3,2–3).*

Insofern sind die Eingangsbeobachtungen von Matthias Schulz in seinem schon genannten SPIEGEL-Artikel, dem ich den Hinweis auf die jüngste Publikation von Israel Finkelstein verdanke, gar nicht wirklich neu: Dass ein Durchzug durch ein Meer vielleicht als Durchzug durch den Golf von Aqaba vorzustellen ist, und eben die Gottesbegegnung im nordwestlichen Arabien stattgefunden hat, habe ich als Möglichkeit schon in der 70er Jahren des 20.

8 Matthias Schulz, Die Geburt Gottes. Archäologen entdecken den Ursprung der Bibel: DER SPIEGEL 52/20.12.2014, 112–120.

Jahrhunderts gelernt und wurde durch die zitierte Bemerkung von Herbert Donner bestätigt.⁹

1.2.3. Genauso wichtig ist, dass die Tradition der Gottesoffenbarung mit der Gabe von Recht, von Gesetzen, von Weisungen verbunden ist. Die Forschung hat erkannt, dass hinter der heute feststellbaren Zusammenstellung von Rechtssatzungen und Gesetzen eine lange und komplizierte Rechtsgeschichte steht, die hier jetzt in keiner Weise dargestellt werden kann. Wichtig und richtig ist: Die Rechtsmaterialien wurden in einer Jahrhunderte dauernden Geschichte erarbeitet, aber doch immer wieder eingebaut in den Zusammenhang der Gottesoffenbarung am Sinai (heute greifbar in den Büchern Exodus bis Numeri) und in den Zusammenhang der so genannten Wiederholung der Gesetze im Ostjordanland (heute greifbar im Buch Deuteronomium). Dabei sind die so genannten „Zehn Gebote“ Teil der jüngsten Materialien (Exodus 20 und Deuteronomium 5). Eine frühe Form einer ähnlichen Zusammenstellung von Geboten findet sich im Jeremiabuch:

*„Seht, ihr verlasst euch auf die verlogenen Worte – ohne Nutzen.
Stehlen,
töten und
ehebrechen und
falsch schwören und
dem Baal Rauchopfer darbringen und
anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt!
Und da kommt ihr und tretet vor mich in diesem Haus,
über dem mein Name ausgerufen ist,
und sprecht: Wir sind gerettet!“ (Jeremia 7,8–10a).*

Also erst im Übergang vom 7. auf das 6. Jahrhundert vor Christus werden solche Zusammenstellungen von Geboten und Rechtsfällen entwickelt. In gar keiner Weise können wir davon ausgehen, dass solche kurze Zusammenstellungen von Geboten schon im 10. Jahrhundert vor Christus oder gar früher bekannt gewesen wären. Insofern verkennt Matthias Schulz die

9 Schulz, Geburt Gottes, hierzu: 113–115, Zitat: 114: „Demnach zogen die Fliehenden entlang einer alten Handelsroute direkt zum Roten Meer und bogen dann nach rechts ab. Sie liefen also viel weiter Richtung Arabien [...] – bis an den Rand der Vulkanfelder.“

geschichtlichen Tatsachen, wenn er schreibt: „Zwar tut die Bibel so, als wäre bereits Salomo ein stockfrommer Monotheist gewesen. Doch in Wahrheit hielt sich im Gelobten Land vor 3000 Jahren noch kein Mensch an das zweite Gebot („Du sollst dir kein Gottesbild machen“). Und auch das erste Gebot („Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“) wurde missachtet.“¹⁰ Nein, der entscheidende Punkt ist ein ganz anderer: Damals wurden diese Gebote nicht missachtet, sie waren überhaupt noch nicht bekannt! Die biblischen Autoren versetzen die verschiedenen Rechtsüberlieferungen in den gedachten frühen Zusammenhang einer Gottesoffenbarung an Mose, um ihnen eine hohe Autorität zu verleihen. Das ist schon lange bekannt.¹¹

2.

Nun aber ist es notwendig, sich intensiver dem neuen Buch von Israel Finkelstein zuzuwenden. Der Verlag C.H. Beck hat 2014 die verdienstvolle Aufgabe verwirklicht, auch das dritte zusammenfassende Werk des Autors in deutscher Sprache zugänglich zu machen. Davor stehen die Veröffentlichungen der deutschen Fassungen zweier Bücher, die Israel Finkelstein zusammen mit Neil Asher Silberman verfasst hatte: 2002 „Keine Posaunen vor Jericho“¹² und 2006 „David und Salomo“¹³. Und nun also diese neue Publikation, die sehr zu empfehlen ist.¹⁴

Was ist an dieser jüngsten Veröffentlichung wirklich neu? Nach meinem Dafürhalten ist es die Deutung des Königtums Sauls als eines Teilkönigtums in der Frühgeschichte des späteren größeren Staates Israel in der Zeit des 10. Jahrhunderts vor Christus. Und es ist die Deutung des Kriegszugs von Pharaos Schoschenq I. im Jahr 926 vor Christus als Aggression gegen dieses Teilkönigtum, das durch diesen Kriegszug ausgelöscht wurde.¹⁵ Sauls Herrschaft

¹⁰ Schulz, Geburt Gottes, 115.

¹¹ Eine gute Einführung in die Dimensionen dieses Problemfeldes gibt Olivier Artus: Die Pentateuch-Gesetze, in: Römer/Macchi/Nihan (Hgg.), Einleitung, 165–175.

¹² Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 42003.

¹³ Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006.

¹⁴ Finkelstein, Das vergessene Königreich.

¹⁵ Finkelstein, Das vergessene Königreich, 52–75.

ist also nicht durch die Philister, sondern durch die Ägypter beendet worden. Und Sauls Herrschaft ist nicht der des David vorausgegangen, sondern sie hatte mit den Davididen, die es im Süden schon als kleine Stammesherrschaft gab, gar nichts zu tun. Die Verbindung zwischen beiden ist durch die Verknüpfung von Überlieferungen entstanden, spiegelt aber keine historisch korrekten Erinnerungen wider.

Diese These hat Matthias Schulz zutreffend aufgenommen: „Demnach gründete der wahre Saul um 950 vor Christus im unwegsamen Bergland einen Zwergstaat. Das Kerngebiet dieses Häuptlingstums war lediglich 20 mal 15 Kilometer groß. Von dort dehnte der Herrscher seine Macht langsam aus. Finkelstein zufolge drang er bald auch in die Täler des Nordens vor [...]. Deshalb folgte bald die Rache. Tatsache ist, dass irgendwann zwischen 950 und 930 vor Christus der Pharao Schoschenk mit einem Riesenheer nach Palästina zog. [...] Finkelstein nennt nun erstmals ein plausibles Motiv für die seltsame Militäraktion: In den Bergen hatte sich ein kleines, aber aufstrebendes und aggressives ‚sauidisches‘ Machtzentrum gebildet. Dieses wollte der Nilboss vernichten.“¹⁶

Wir werden sehen, inwieweit sich diese neue These bestätigen und durchsetzen wird. Ich kann sie jetzt nicht im historischen Sinn prüfen. Mir ist eine andere Dimension wichtig, nämlich diejenige der Deutung und des Umgangs mit solchen und ähnlichen Beobachtungen.

3.

Die beiden grundlegenden Möglichkeiten des Umgangs mit der Spannung zwischen historisch zu Erschließendem und in den biblischen Texten Behauptetem stehen gemeinsam im Artikel von Matthias Schulz. Einmal schreibt er: „Eine Offenbarung aus einem Guss hat es nie gegeben. Die Bibel ist Menschenwerk, teils von grandioser literarischer Qualität, teils mit trügerischer Absicht verfasst.“¹⁷ Zum anderen hält er fest: „Besonnene Forschung kann aufklären, Legenden von messbaren Befunden trennen – und die Märchen trotzdem leben lassen.“¹⁸ Der SPIEGEL-Autor ist also hin- und

16 Schulz, Geburt Gottes, 118.

17 Schulz, Geburt Gottes, 116.

18 Schulz, Geburt Gottes, 115.

hergerissen zwischen der alten These militanter Atheisten, die Autoren der Bibel hätten betrogen, Religionen seien das Werk bewusster Fälschungen und Betrügereien seitens ihrer „Beamten“, und einer dagegen bestehenden Ahnung, dass uns in der Bibel gültige Antworten entgegentreten, wenn er die auch nur als „Märchen“ bezeichnen kann, die es aber doch wert sind, „leben gelassen“ zu werden. Wie kann darauf reagiert werden?

3.1.

Die bisherigen Beobachtungen geben folgende Fragen auf: In welcher Hinsicht gilt der Wahrheitsanspruch der Bibel? Denn wir haben begriffen: Selbst wenn die vorgestellten Beobachtungen nur zum Teil zutreffend sind, machen sie bewusst, dass viele in der Bibel dargestellte Einzelheiten und Zusammenhänge nicht einfach Reportagen von Ereignissen sind, sondern um Sachaussagen willen und gewisser Botschaften wegen konstruierte Szenen, Aussagen, Thesen. Sind diese – wenn ihre Konstruiertheit erwiesen ist – überhaupt noch wahr? Und wenn ja, in welchem Sinn?

Die Linguistik des 20. Jahrhunderts hat eine wichtige Unterscheidung erarbeitet, die uns bei der Beantwortung dieser Frage hilft: die Unterscheidung zwischen der „erzählten Zeit“ und der „Zeit der Erzähler“: „Biblische Texte scheiden als Primärquellen für historische Fragestellungen weitgehend aus, da sie (hier muss allerdings je und je differenziert werden) in beträchtlichem zeitlichem Abstand zu den Ereignissen geschrieben wurden, von denen sie erzählen. Die Erzählzeit (Zeit des Erzählers/Schreibers) ist von der erzählten Zeit (Zeit der Handlung) zu unterscheiden.“¹⁹ Viele biblische Texte behaupten erzählte Situationen und Zeiten, die so nicht bestätigt werden können, die aller Wahrscheinlichkeit nach anders oder gar nicht stattgefunden haben.

Um noch einmal auf das hier angedeutete Material zu sprechen zu kommen: Saul war zwar König eines Teils des späteren Staates Israel, aber er war wohl nicht Vorgänger von David. Die „erzählte Zeit“ der Bibel lässt sich historisch nicht bestätigen. Aber die Anliegen und Einsichten, die die jüdischen Theologen vortragen, denen wir das heutige Bild in der Bibel ver-

19 Angelika Berlejung: Quellen und Methoden, in: Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, hg. von Jan Christian Gertz, Göttingen 2006, 19–54, Zitat: 23.

danken, stellten Herausforderungen ihrer Zeit dar, der „Erzählzeit“, wichtige Erkenntnisse dieser Theologen, die auch später noch gelten, ja: die auch in unserem Leben Gültigkeit beanspruchen können – völlig abgelöst von den hypothetisch geschilderten und ihren eigenen Bedingungen: Nämlich, dass das Vertrauen auf Gott für Lebensentscheidungen wichtig ist.

3.2.

Also sind die biblischen Aussagen häufig mit Blick auf die „erzählte Zeit“ unkorrekt. Eine klassische Geschichte, die durch die Tradition konstruiert und geprägt ist, findet sich in Josua 10, das angebliche Anhalten von Sonne und Mond über die Dauer von 24 Stunden. An diesem Beispiel darf ich kurz skizzieren, wie ein Zugang zu den Problemen gefunden werden kann.

3.2.1. Zuerst ist der heute vorliegende biblische Text wahrzunehmen. Josua 10,1–15 besteht meiner Meinung nach aus drei Abschnitten:

Am Anfang wird die Problemlage des Königs von Jerusalem mit Gibeon beschrieben und der Beginn des Krieges der Koalition dieses Königs mit Gibeon. Daraufhin wird gezeigt, dass Gibeon die Israeliten um Hilfe gerufen habe (Josua 10,1–5 und 6–7).

Der zweite Abschnitt bietet eine erste Lösung des Problems – nämlich durch die Darstellung des Sieges der Israeliten über das Bündnis von Jerusalem (Josua 10,8–11). Der Sinn dieser Darstellung liegt auf der theologischen Ebene: Der Gott Israels, der Gott Jahwe, „der Herr“, sichert durch einen Gottesschrecken den Sieg. Damit wäre eigentlich genug gesagt.

Der dritte Abschnitt bietet eine weitere Lösung des Problems: Es gab nämlich noch eine zweite Tradition, eine zweite Erklärung für den Sieg. Diese stand in einer jüdischen Quelle, im „Buch der Aufrechten“, wie noch im hebräischen Bibeltext vermerkt ist (Josua 10,13). Diese zweite Tradition ist im heutigen Bibeltext im Anschluss an die erste Tradition über den Sieg angeführt (Josua 10,12–15).

Die Verfasser des heutigen Bibeltextes wollten keine Erklärung streichen. Deshalb bieten sie beide Erklärungen nebeneinander – vielleicht die jüngere zuerst und die ältere, die aus dem „Buch der Aufrechten“ entnommen ist, danach.

3.2.2. Diese Quelle lag höchstwahrscheinlich im königlichen Archiv in Jerusalem. In ihr war bezüglich des hier angesprochenen Ereignisses eine kurze Notiz enthalten, die im heutigen hebräischen Bibeltext genau identifiziert werden kann – Josua 10,12c-d.13a-c:

*„»Schämäsch bei Gibeon sei wirkungslos
und Jareach im Tal Ajjalon!«
Da war wirkungslos Schämäsch
und Jareach stand still,
bis er Rache genommen hatte am Volk seiner Feinde.“*

Schämäsch und Jareach sind Götter. Sinnbilder für ihre Wirksamkeit und Macht sind Sonne („Schämäsch“) und Mond („Jareach“). Der, der hier ursprünglich redet, ist der Gott Israels, der Gott Jahwe, „der Herr“. Er befiehlt anderen Göttern – nämlich den Göttern Jerusalems (Schämäsch und Jareach) –, wirkungslos zu sein. Da wird das Heer dieser Stadt geschlagen.²⁰

3.2.3. Schon im hebräischen Bibeltext aber wird dieses kurze Zitat als Gebet Josuas an den Gott Israels, an den Gott Jahwe, an „den Herrn“, gedeutet und mit der Vorstellung verbunden, dass Sonne und Mond stillgestanden hätten.²¹ Deshalb wird in Vers 14 die Feststellung angefügt:

*„Und niemals, nicht vorher und nicht nachher,
hat der Herr auf die Stimme eines Mannes gehört wie an diesem Tag,
denn der Herr kämpfte für Israel.“*

20 Vgl. für diese Deutung schon Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1994, 269–306, bes. 283–284.

21 Ein Gesprächspartner hat hierzu den Gedanken geäußert, dass das subjektive Empfinden der einstigen Kämpfer in eine astronomische Behauptung umstilisiert werde. Ich meine aber, dass das kurze Lied im „Buch der Aufrechten“ mit Erfahrungen einstiger Kämpfer nichts zu tun hat, sondern eine theologische Deutung der Erinnerung darstellt. Möglicherweise über lange Perioden mündlicher Überlieferung weitergegebene Erinnerungen an damaliges Kriegsgeschehen dürfte meines Erachtens nur in die erste Darstellung des Sieges eingegangen sein, nämlich in die im zweiten Abschnitt dieses Textkomplexes in Josua 10,8–11.

Diese Tendenz verstärkt später die griechische Übersetzung, die für das Josua-Buch im 2. Jahrhundert vor Christus erfolgte, indem sie ausdrücklich einfügt: „*Da sagte Josua: »Die Sonne soll stehen bleiben [...]«*“²²

3.2.4. So ist dieser Text später verstanden worden: Als habe Gott wirklich Sonne und Mond 24 Stunden lang stehen gelassen. Aber das ist Ausdruck eines „naiven“ Verstehens unserer Umwelt. Wer glaubt, dass die Welt von Gott geschaffen ist – wie das die Autoren der Bibel taten und wie das wir Christen auch heute tun –, glaubt, dass die vorhandene Welt, die „sichtbare“ Welt, von ihm geschaffen wurde.

Diese vorhandene Welt haben wir aber inzwischen besser verstehen gelernt. So haben wir in einem langen Erkenntnisprozess begriffen, dass das, was für uns Menschen wie Aufgehen und Untergehen von Sonne und Mond über Tag und Nacht wirkt, in Wahrheit die Folge einer ständigen Drehung der Erde um sich selbst ist. Wenn man also das Ziel des Stillstehens der Sonne über einem bestimmten Raum der Erde naturwissenschaftlich richtig hätte erreichen wollen, hätte man Gott bitten müssen, die Erdumdrehung anzuhalten.²³ Was das bedeuten würde, kann ich nur ahnen: Jedenfalls wäre die Gegend, auf die die Sonne so lange geschienen hätte, verdorrt und verbrannt, was dann jenes Wunder zusätzlich hätte verhindern müssen. Wäre das eines militärischen Sieges einer winzigen Streitmacht über eine andere winzige Streitmacht würdig gewesen?

3.2.5. Physikalisch bewertet, ist diese Geschichte also falsch. Insofern ist die „erzählte Zeit“ unkorrekt. Der Vorgang kann nicht geschehen sein! Es

22 Ich verweise auf die wichtige deutsche Übersetzung der griechischen Bibel, der Septuaginta: „Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung“, hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart 2009, 227.

23 Vgl. zum gesamten hochinteressanten weltbildlichen Zusammenhang einen m. E. ganz wichtigen Aufsatz: Ernst Peter Fischer, Der Blick an den Himmel. Die wissenschaftliche Eroberung des Kosmos, in: Sonne, Mond und Ferne. Der Weltraum in Philosophie, Politik und Literatur, hg. von Elmar Schenkel und Kati Voigt, Frankfurt am Main 2013, 1–30. Interessanterweise bezeichnet er Folgendes als die entscheidende Veränderung durch die Thesen des Kopernikus: „Die Kopernikanische Wende hat [...] vielmehr mit der anderen Bewegung der Erde zu tun, die Kopernikus einführt, also der Drehung unseres Planeten um sich selbst“ (5).

ist auch nicht nötig, dies gegen besseres Wissen anzunehmen! Kann aber an einer der verschiedenen „Erzählzeiten“ etwas positiv bewertet werden? Hierzu muss in diesem Fall an die ursprünglichste Notiz angeknüpft werden. Sie enthält die Botschaft, die auch über die gedachte historische Verankerung hinaus gültig ist: Es gibt nur einen Gott. Alle anderen „Götter“ sind ihm unterworfen. Weltliches – wie Sonne/„Schämäsch“ und Mond/„Jareach“ – dürfen wir nicht vergotten. Das ist eine Herausforderung auch noch für heute!

3.2.6. Prof. Dr. Folker Siegert hat mich im Gespräch über diese Fragen darauf aufmerksam gemacht, dass wir bei der in den Passionsgeschichten behaupteten Sonnenfinsternis (vgl. Matthäus 27,45; Markus 15,33 und Lukas 23,44–45) ebenfalls in eine astronomische Falle geraten: Denn die Voraussetzung jeder Sonnenfinsternis ist der Neumond und nicht der Vollmond, also auch nicht der Vollmond des 14. Nisan im Jahr 30 nach Christus!²⁴

Schon vor Jahren hatte Eduard Schweizer festgehalten: „Lukas ‚erklärt‘ durch Sonnenfinsternis, die freilich beim Passa-Vollmond unmöglich ist.“²⁵ Sogar der aktuell im Internet greifbare Wikipedia-Artikel zu „Sonnenfinsternis“ erläutert ausführlicher: „Die rund dreistündige Finsternis bei der Kreuzigung Jesu Christi, wie sie im Neuen Testament berichtet wird, kann keine Sonnenfinsternis im hier behandelten Sinne gewesen sein. Denn alle vier Evangelien stimmen darin überein, dass Jesus am 14. oder 15. des jüdischen Monats Nisan gekreuzigt wurde; zu diesem Termin aber ist eine Sonnenfinsternis unmöglich, da [...] um die Monatsmitte Vollmond ist, nicht der für eine Sonnenfinsternis erforderliche Neumond.“²⁶

Denn Vollmond entsteht dadurch, dass der Mond „hinter“ der Erde steht und voll von der Sonne, die auf der anderen Seite der Erde ist, angestrahlt wird. Eine Sonnenfinsternis kann nur entstehen, wenn der Mond zwischen

24 Vgl. Folker Siegert: Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlstheologie. Vom historischen Jesus zu Luthers Abendmahlsbekenntnis, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 60, Erlangen 2013, 23–49, bes. 25–34; Ders., Das Leben Jesu. Eine Biographie aufgrund der vorkanonischen Überlieferungen, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, Band 8/2, Göttingen 2010, 202–210.

25 Eduard Schweizer: Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Berlin 1983, 234.

26 Wikipedia-Artikel „Sonnenfinsternis“, Zugriff am 18.3.2015.

Sonne und Erde steht und die Sonne teilweise oder ganz abdeckt.²⁷ In einer Periode des Vollmonds kann der Mond also über Tag nicht plötzlich zwischen Sonne und Mond „springen“, damit eine Sonnenfinsternis entstünde. Die im Neuen Testament angedeutete Sonnenfinsternis zur Zeit der Kreuzigung Jesu ist also physikalisch unmöglich.

Deshalb hat auch der Jubilar in seinem Lukaskommentar deutlich gemacht, dass es hier nicht um die journalistische Beschreibung von Naturereignissen, sondern um die theologische Deutung der Kreuzigung geht: „Bei seiner [Christi] Geburt erhellte sich der Himmel bei Nacht (2,9), jetzt wird der Tag dunkel. Dieses ist [...] Zeichen des Gerichts.“²⁸ Auch hierfür gilt, dass die „erzählte Zeit“ unkorrekt ist. Aber die „Erzählzeit“ des Evangelisten vermittelt eine zutreffende Deutung des Geschehens: Das Geschehen ist, wie Hans Klein notiert, Ausdruck des Gerichts Gottes über Menschheit und Welt, das auf Christus konzentriert wird und somit Welt und Menschheit bewahrt.

3.3.

An dieser Stelle sei kurz auf eine Fragestellung hingewiesen, die die ganze Zeit schon gegenwärtig ist: Welche Stufe der Geschichte biblischer Texte ist Ausgangspunkt für die Gewinnung gültiger, für heute wichtiger Einsichten?

Noch in der Zeit meiner eigenen Ausbildung wurde diese Möglichkeit vor allem an den so genannten Originalstimmen festgemacht und deshalb nach ihnen gefragt, wurden sie rekonstruiert. Inzwischen haben wir erkannt, dass in jeder Etappe der Geschichte eines biblischen Textes durch die jeweils neuen Autoren Gott zu der heutigen Generation von Rezipienten sprechen kann. Oftmals ist gerade das später in Bibeltexte Eingetragene, also die Glaubenserkenntnis Jüngerer, von einer Qualität, die geeignet ist, in unserer Zeit aufgenommen zu werden!

Vor fünf Jahren war ich diesem Themenkomplex nachgegangen und hatte gefragt: „Warum soll Gott seine Offenbarung nicht auch durch Gruppenprozesse und auf dem Wege menschlicher Beratungen ausdrücken können, in

27 Über Deutschland war am 20.3.2015 um 10.00 Uhr herum eine partielle Sonnenfinsternis erlebbar, bei der es aber so gut wie gar nicht dunkler geworden ist!

28 Hans Klein, Das Lukasevangelium, KEK I/3, Göttingen 2006, 713–714, womit eine Gegenüberstellung bei Eduard Schweizer aufgegriffen wird.

denen verschiedene Traditionen und Aussagen eingebracht und abgewogen werden? Warum sollten Texte, deren Entstehung und Geschichte wir nach menschlichem Maß zu verstehen glauben, nicht auch Positionen Gottes zum Ausdruck bringen können?

Ich meine: Ja. Der Glaube, der angesichts der Überzeugung abverlangt wird, dass Gott sich Gruppen und Generationen von theologischen Denkern bediente, um uns seine Meinung [heute würde ich sagen: seine Botschaft] zu vermitteln, ist nicht größer [heute ergänze ich: nicht kleiner!] als derjenige, dass Gott durch eine Person wie Amos z. B. gesprochen habe.²⁹ Ergänzend kann darauf hingewiesen werden, dass dies sogar die Rabbinen für ihre nachprophetische Zeit voll bejaht haben.

3.4.

Es gibt also kein einfaches Schema. Die Herausforderungen sind von Text zu Text verschieden. Insofern ist die Aussage, die Bibel sei Satz für Satz und ganz unmittelbar „Wort Gottes“, in dieser Absolutheit und Schlichtheit meines Erachtens heute nicht mehr möglich – und war sie eigentlich nie möglich! Es ist nur möglich – das aber ist Verpflichtung christlicher Theologie – immer wieder neu zu erarbeiten, inwiefern aus der Bibel „Wort Gottes“ gewonnen werden kann, oder, um es mit dem minimalistischen Programm von Matthias Schulz zu beschreiben, wie „die Märchen trotzdem leben“ gelassen werden können. Was also kann die Rede vom „Wort Gottes“ mindestens bedeuten – und wird sie dann aber auch wirklich bedeuten?

4.

Welches sind systematisch-theologische Dimensionen der Rede vom „Wort Gottes“?

4.1.

Als ich mich 1974 auf das theologische Staatsexamen vorbereitet habe, habe ich für die Systematische Theologie nach dem zweibändigen Werk „Grund-

29 Rainer Stahl, Die Bibel. Ergebnis gelebter Ökumene in Einheit und Vielfalt, in: V Službe Obnovy, Festschrift für Prof. Dr. Július Filo, hg. von Milan Jurík und Jozef Benka, Bratislava 2010, 81–90, Zitat: 88.

lagen der Dogmatik“ von Otto Weber, einem reformierten Theologen, der Nachfolger von Karl Barth in Basel gewesen war, gelernt. Dieses Werk war seit 1969 in einem Lizenzdruck in der DDR greifbar.³⁰ Dort habe ich zur Kenntnis genommen: „Das also ist die Eigenart des bezeugten Wortes: es bekundet das geschehene Wort als das heute für uns gültige derart, daß an unserem Verhältnis zu dieser Bekundung unsere eigene Entscheidung nicht nur fallen kann, sondern unwiderruflich fällt. Indem es so steht, ist das bezeugte Wort Gottes Wort.“³¹ Und das habe ich damals so verstanden, dass ein biblisches Buch, oder eine Aussage der Bibel, oder eine Predigt heute, nicht einfach neutral „Wort Gottes“ sind, sondern dass sie »nur« „Wort Gottes“ werden – auf Grund ihrer glaubenden Verkündigung und auf Grund ihrer glaubenden Rezeption. Und bei nichtglaubender oder ungläubiger Rezeption werden sie nie „Wort Gottes“.

4.2.

Erst nach meinem Studium in Jena kam in der DDR ein „Handbuch der Praktischen Theologie“ in drei Bänden heraus.³² In dem zuerst erschienen Zweiten Band gibt es in dem Aufsatz „Die Predigt“ von Friedrich Winter einen kleinen, aber viel sagenden Unterabschnitt: „Rede Gottes im Vollzug“:

„Dann geht Gottes Wort in menschliche Rede ein. In Analogie zur Sklavengestalt Jesu Christi (Phil 2,7) gewinnt die menschliche Zeugnisrede göttliche Autorität. Das ist ihre theologische Dignität, daß Gott sich in ihr verborgen bestätigt. Die viva vox evangelii ist das Wunder Gottes im Vollzug menschlicher Sprache. ‚Praedicatio verbi dei est verbum dei‘ (Heinrich Bullinger). Wohl kann man diesen Satz nicht ohne die Sicherung hören, daß Gott frei ist, sich zum Zeugnis seiner Boten zu bekennen; aber in letzter In-

30 Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Erster Band, als Nachdruck dessen dritter Auflage von 1964, Berlin 1969, und Zweiter Band, als Nachdruck dessen erster Auflage von 1962, Berlin 1969.

31 Weber, Dogmatik I, 207.

32 Berlin 1974 der Zweite Band zu „Der Gottesdienst“, „Die kirchlichen Handlungen“ und „Die Predigt“; Berlin 1975 der Erste Band zu „Die Praktische Theologie“ (Einführung), „Gestalt, Aufbau und Ordnung der Kirche“ und „Zur Person des kirchlichen Amtsträgers“ und Berlin 1978 der Dritte Band zu „Die Unterweisung“, „Die Seelsorge“ und „Die Diakonie“.

stanz gilt nicht diese anfechtungsvolle Frage, sondern die Verheißung, daß Gottes Anrede unter dem Zeugnis einsetzt und mächtig wird.“³³

Erneut habe ich begriffen, dass für die Predigt heute dasselbe gilt wie für die Wirksamkeit biblischer Sätze und Worte: Gott hat sich in die gebrochene Gestalt menschlicher Rede hinein gegeben und spricht uns durch sie gültig an. Das sagt der Autor mit dem Begriff „theologische Dignität“, theologische Würde, die aber im Verborgenen bleibt. Das geschieht, wenn wir heute in einem Gottesdienst oder in einem Gespräch gültige und überwältigende Wahrheit erfahren. Das geschieht, wenn wir einen biblischen Text lesen und dabei erleben, dass uns Gott durch ihn gültig anspricht, wir also die lebendige Kraft seiner Sätze spüren (*viva vox*). Für beide Vorgänge gilt dieser großartige Satz, den der Nachfolger Huldreich Zwingli in Zürich als Randbemerkung dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566 hinzugefügt hatte: Dass nämlich die Predigt des Wortes Gottes das Wort Gottes sei! (*Praedicatio verbi dei est verbum dei*).

Natürlich ist in der Redeweise der Mitte des 16. Jahrhunderts vorausgesetzt: „Wir glauben und bekennen, dass die kanonischen Schriften der heiligen Propheten und Apostel beider Testamente das wahre Wort Gottes sind [...]“ – so der Beginn dieses Bekenntnisses. Aber in ihm wird auch festgehalten: „Vielmehr anerkennen wir nur das als recht gläubige und ursprüngliche Auslegung der Schriften, was aus ihnen selbst gewonnen ist [...]“. Ohne Auslegung und Verkündigung ist die Qualität biblischer Worte als „Worte Gottes“ nicht zu haben. Deshalb schreibt in unserer Zeit Christoph Schwöbel: „Anders als die Rede von der Schrift, die sich am Modell von Schreiben und Lesen orientiert, bezieht sich die Rede vom Wort Gottes auf das Modell von Sprechen und Hören und ist so an die gegenseitige kommunikative Präsenz von Personen gebunden.“³⁴

4.3.

In diesem Sinne hat vor über dreißig Jahren Werner Elert die uns jetzt interessierenden zwei „Gestalten des Wortes Gottes“ festgehalten: Für das ge-

33 Friedrich Winter, Die Predigt, in: Handbuch der Praktischen Theologie, 197–312, Zitat: 221.

34 Christoph Schwöbel, Artikel: „Bibel, IV. Dogmatisch“, in: RGG 1, Tübingen ⁴1998, 1426–1432, Zitat: 1428.

predigte Wort gilt: „Das Wort Gottes verliert nicht als durch Menschen verkündigtes seinen Charakter als Wort Gottes. Vielmehr kommt dieses allein so zu seiner jeweiligen Konkretion.“ Für das geschriebene Wort gilt: „Das geschriebene Wort ist Wort Gottes nur in diesem Übergang aus dem mündlichen Wort in den Buchstaben, der wieder zu mündlichem Wort werden will. Deshalb bedeutet es eine Gefährdung für das Verständnis des Wortes Gottes, wenn die Orientierung am geschriebenen Wort einseitig dominiert. Diese Feststellung mindert jedoch keineswegs dessen Würde als einzigartige Quelle und Norm des *verbum praedicatum*“, des gepredigten Wortes.³⁵

Auch hier lohnt es sich, die Position von Christoph Schwöbel zu beachten: Die Bibel „kann im Kontext ihres gottesdienstlichen Gebrauchs als Schrift dann zum Wort Gottes werden, wenn Gott sich [...] durch den Geist den Hörern des Evangeliums vergegenwärtigt. Indem die Hörer des Evangeliums von seiner Wahrheit überführt werden, wird der Glaube als existenzbestimmendes Vertrauen auf Gottes Wort geschaffen.“³⁶ Ein biblischer Abschnitt, ein Text, die ganze Bibel sind also nicht einfach neutral „Gottes Wort“, sondern sie können es werden – wenn eine Beziehung zwischen der Bibel, dem Text, dem biblischen Abschnitt und den Lesern und Hörern heute gelingt. Wenn die biblischen Worte ihren Charakter als Verheißung entfalten können – Verheißung als Forderung im „Gesetz“ und Verheißung als „Vergebung“ im Evangelium.

4.4.

Diese Zusammenhänge habe ich also schon vor Jahrzehnten gelernt und auch selber als zutreffend angenommen. Deshalb begreife ich nicht, wie heute immer noch und immer wieder von der Bibel und ihren Texten als „Wort Gottes“ in einem positivistischen Sinne geredet werden kann, der die angedeuteten kommunikativen Prozesse ausblendet. Dann manövriert man sich doch in die Falle, dass die biblische Botschaft zweifelhaft wird, wenn die Geschichtlichkeit des Dargestellten fragwürdig und der Unterschied zwischen „erzählter Zeit“ und „Erzählzeit“ deutlich werden!

³⁵ Werner Elert, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band I, Tübingen ²1982, 258.

³⁶ Schwöbel, *Bibel*, 1429.

Zum Thema „Wort Gottes“ gibt es also keine Aussagemöglichkeiten auf der Ebene nüchterner und distanzierter Wissenschaft. Nie ist diese Qualität neutral festzustellen oder zu bestätigen. Es ist immer eine Aussage unter persönlicher Überwältigkeit, oder einfacher: persönlichem Angesprochensein und Berührtsein. Es ist nur möglich zu bezeugen, dass ein Predigtwort oder ein Bibelwort einem oder einer zum „Wort Gottes“ geworden ist. Dies ist nur – um eine menschliche Erfahrungsebene zu Rate zu ziehen – als eine „Liebeserklärung“ möglich. Nie anders.

5.

Insofern kann ich auch nur persönlich schließen. Mein wissenschaftlicher Weg im Bereich der Theologie hat mich dazu geführt, dass ich Alttestamentler geworden bin. Deshalb setze ich mich alttestamentlichen Worten, die mir in Krisensituationen wichtig geworden sind, in der Ursprache aus. In diesem Sinne wurden in Phasen der Gefährdung meiner Gesundheit und meines Lebens zwei alttestamentliche Bibelworte zum „Wort Gottes an mich“.

5.1.

Für den Moment der Diagnose hatte ich mich vorbereitet und konnte dem Professor auswendig in hebräischer Sprache sagen und kann noch heute wiederholen:

גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל
„Das Gute nehmen wir an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?“
(Ijob 2,10c-d).

Und in einer Phase erneuter Gefährdung und langwieriger Therapie habe ich für mich auswendig gelernt und kann noch heute zitieren:

אל תירא כי אתך אני להצילך נאם יהוה
„Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir, um dich zu retten! Spruch des Herrn.“
(Jeremia 1,8).

Natürlich ist für mich nicht ausgeschlossen, dass ich zu diesen biblischen Worten durchaus kritisch und historisch interessiert arbeiten kann. Zugleich aber – auf einer ganz anderen Ebene – können diese Worte eine Bedeutung gewinnen, die so groß ist, dass ich sie nur mit dem theologischen Begriff „Wort Gottes für mich“ beschreiben kann.

5.2.

Dazu muss aber nun an Hand des zweiten Bibelwortes noch eine Dimension genauer ausgeführt werden: Während der Therapie ist mir dieses Bibelwort zweimal begegnet – am 5.08.2012, damals dem 9. Sonntag nach Trinitatis, als Teil des Predigttextes Jeremia 1,4–10 und am 18.08.2012 als Losungswort der Herrnhuter Brüdergemeine. Als dieses Losungswort ist es in der angegebenen Gestalt geboten worden – also ohne den Begriff מפניהם – „vor ihnen“ (Vers 8a) nach „fürchte dich nicht“.

Mit dem Weglassen von „vor ihnen“ haben die Verantwortlichen in Herrnhut den eigentlichen geschichtlichen und erzählerischen Zusammenhang herausgestrichen. Sie haben das Bibelwort aus seiner „erzählten Zeit“ herausgelöst und in eine neue „Erzählzeit“ hineingestellt. Erst aus dieser neuen „Erzählzeit“, erst durch die Umsetzung ins jeweilige Jetzt, gewinnt es seine aktuelle und überwältigende Kraft!

An diesem Beispiel wird deutlich, was meines Erachtens immer wieder gilt: Nicht die „erzählte Zeit“ (in unserem Fall die geschilderte Berufung des Jeremia) vermittelt die Brücke in die eigene Gegenwart der Lesenden und Hörenden, lässt das Bibelwort zum „Wort Gottes“ werden, sondern die „Zeit der Erzähler“ tut es, genauer: die „Erzähler“ tun es durch ihr Erzählen. Also innerhalb der Überlieferung der biblischen Worte sind es diejenigen, denen der Bericht über diese Berufung zu verdanken ist und die mit diesem Bericht auf Herausforderungen eingehen, die zum Beispiel lange nach Jeremia brennend waren. Und – das ist ein ganz legitimer Vorgang – dann sind es diejenigen, die ein Bibelwort in einer jeweils völlig neuen Gegenwart aktuell zur Sprache bringen. In diesem Fall also die „Erzählzeit“ der Herrnhuter, denen wir Jeremia 1,8 in der vorliegenden Form als „Losung“ verdanken: Mit der Auswahl und Veränderung des Textes durch die Herrnhuter ist eine mögliche „Zeit der Erzähler“ in unserer Gegenwart erreicht – und in ihr erschließt sich dieses Wort als „Wort Gottes“!

5.3.

Diese Erkenntnis sei noch mit einer Beobachtung gestützt: Zu Beginn des Jahres 2015 wurde in „ideaSpektrum“ ein Artikel des bekannten evangelistischen Theologen und langjährigen CVJM-Generalsekretärs Ulrich Parzany veröffentlicht: „Die Wahrheit nicht verschweigen!“³⁷ Auf die verschiedenen Dimensionen dieses Textes will ich jetzt nicht eingehen. Nur ein Zusammenhang ist mir im Moment wichtig.

Ulrich Parzany hat unter der Frage, ob die Bibel „Gottes Wort“ sei, an seine Ordination erinnert und dokumentiert, was ihm nach der Agenda für die Evangelische Kirche der Union zugesprochen worden ist: „Dabei sollst du ernstlich beachten, dass es dem evangelischen Prediger nicht zusteht, eine andere Lehre zu verkündigen und auszubreiten als die, welche gegründet ist in Gottes lauterem und klaren Wort, wie es verfasst ist in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, unserer alleinigen Glaubensnorm, wie es bezeugt ist in den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen [...]“.³⁸

Daraufhin habe ich meine eigene Ordinationsurkunde in die Hand genommen und nachgelesen, was dort hervorgehoben wird, woraufhin ich ordiniert worden bin: „Er hat vor Gott gelobt: daß er das Evangelium von Jesus Christus – wie es enthalten ist in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und bezeugt in den Bekenntnisschriften unserer Evangelisch-Lutherischen Kirche – nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein verkündigen [...] will.“

Da ist ein wesentlicher Unterschied bezeichnet: „Gottes Wort“ „verfasst in der Heiligen Schrift“, und daneben: „das Evangelium“ „enthalten [...] in der Heiligen Schrift“. Ich bin der Überzeugung, dass alle Überlegungen und Arbeitsgänge, die ich in dieser Studie ausgebreitet und durchgeführt habe, dem Anspruch genügt, „Wort Gottes“, das in der Bibel „enthalten“ ist, zu erkennen, zu erheben und durch persönliche Verkündigung heute – sofern Gott Gnade dazu gibt – wirksam werden zu lassen!

37 ideaSpektrum 3.2015, 16–19.

38 Ulrich Parzany, ideaSpektrum 3.2015, 17.

GESCHICHTE, KIRCHE, ÖKUMENE

Der Bibliotheksbrand in Rom 192 n. Chr.

Kai BRODERSEN

Die evangelisch-theologische Bibliothek in Hermannstadt wäre ohne das Wirken von Hans Klein nicht das, was sie heute ist: eine hervorragende Stätte für Forschung und Lehre, die auch von Kolleginnen und Kollegen anderer Glaubens- und Wissenschaftsrichtungen gerne und mit Gewinn genutzt wird. Als Gastdozent hatte ich 2014/15 selbst das Glück, in Hermannstadt zu forschen und zu lehren. So sei der folgende Beitrag zur Bedeutung von Bibliotheken, der einen erst von wenigen Jahren neu entdeckten antiken Text heranziehen kann, von einem dankbaren Nutzer jener Bibliothek Hans Klein gewidmet.

Eine verbrannte Bibliothek ist für alle, die sich mit Literatur und Wissenschaft befassen, ein Albtraum. Vielleicht schon der Großbrand des Jahres 48 v. Chr., sicher aber spätere Verwüstungen hatten die Bibliothek von Alexandria zerstört und einen bedeutenden Teil antiker Literatur und Wissenschaft dem ‚Gedächtnis der Menschheit‘ entrissen. Auch in Rom gab es zu der Zeit, in der die ersten Christen in Rom belegt sind, im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., große Bibliotheken, die zwischen dem Kapitol und dem Colosseum auf dem Forum Romanum im Tempelbezirk der Friedensgöttin Pax lagen.¹ Hier waren bedeutende Werke zugänglich, die von den Römern

1 Zu antiken Bibliotheken und Büchern allg. siehe etwa Horst Blanck, *Das Buch in der Antike*, München 1992; Wolfram Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002; George W. Houston, *Galen, his books, and the horrea piperataria at Rome*, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* 48, 2003, 45–51; Vivian Nutton, *Galen's Library*, in: *Christopher Gill/Tim Whitmarsh/John Wilkins (Hgg.), Galen and the World of Knowledge*, Cambridge 2009, 19–34; Peter White, *Bookshops in the literary culture of Rome*, in: *William A. Johnson/Holt N. Parker (Hgg.), Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford 2009, 268–287; Christopher P. Jones, *Books and libraries in*

nach ihren Eroberungen aus der östlichen Mittelmeerwelt ins Zentrum des Reichs, nach Rom, gebracht worden waren. Hier stellten zeitgenössische Gelehrte ihre Arbeiten einer Leserschaft zur Verfügung. Hier konnte man Informationen über erprobte Rezepte für Arzneimittel einsehen – und hier, in der Bibliothek oder bei den Buchhändlern in ihrer Umgebung, trafen sich die Gebildeten. Das ganze Areal wurde jedoch im Jahr 192 n. Chr. von einem großen Stadtbrand verwüstet. Der materielle Schaden war enorm; mit dem Tempel und seiner Bibliothek verbrannten auch die benachbarten Magazine, in denen nicht nur wertvolle orientalische Gewürze und Arzneien gelagert waren, sondern auch viele archivierte Unterlagen des Römischen Reichs und private Schätze wohlhabender Römer – nicht zuletzt auch ihre Büchersammlungen. Manche Betroffene konnten den Verlust nicht verschmerzen und kamen aus Kummer um, andere suchten Trost in philosophischen Überlegungen, so allen voran Galenos, einer der bedeutendsten Intellektuellen im Rom des 2. Jahrhunderts n. Chr.²

Galenos wirkte lange in Rom als Arzt;³ Marcus Aurelius (Kaiser 161–180 n. Chr.) und dessen Sohn und Nachfolger Commodus (180–192 n. Chr.) waren seine prominentesten Patienten. Er ist zudem Autor einer enormen Zahl medizinischer, philosophischer und philologischer Schriften. Sein umfangreiches Œuvre – eine aktuelle Zusammenstellung zählt 441 unter dem

a newly-discovered treatise of Galen: *Journal of Roman archaeology* 22/2009, 390–397; Elke Blumenthal/Wolfgang Schmitz (Hgg.), *Bibliotheken im Altertum*, Wiesbaden 2011; Jason König/Katerina Oikonomopoulou/ Greg Woolf (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge 2013; George W. Houston, *Inside Roman Libraries*, Chapel Hill 2014.

- 2 Zu Galenos allg. siehe etwa Glen Warren Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, 59–75; Heinrich Schlang-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 65, Berlin/New York 2003; R.J. Hankinson, *The man and his work*, in: Ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge 2008, 1–33; Véronique Boudon-Millot, *Galien de Pergame, médecin des corps et médecin des âmes*, Paris 2012; Susan P. Mattern, *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*, Oxford 2013. Vgl. auch die Romane: Amanda Prantera, *The Side of the Moon*, London 1991; Tessa Korber, *Der Medicus des Kaisers*, Zürich 2001; Rosario Magri, *Il medico delle isole*, Mailand 2002; *Il medico dell'imperatore*, Mailand 2004.
- 3 Zur altkirchlichen Tradition, dass auch der Evangelist Lukas Arzt gewesen sei, s. Hans Klein, *Lukasstudien*, Göttingen 2005, 23–24 und Hans Klein, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, Göttingen 2006, 63–64.

Namen des Galenos tradierte Werke!⁴ – ist nicht nur wegen des Bibliotheksbrands von 192 n. Chr., sondern auch wegen des im Laufe der Jahrhunderte unvermeidlichen Verlusts von Abschriften nicht vollständig erhalten, doch waren die (im griechischen Original und/oder in Übersetzungen in orientalische Sprachen, etwa ins Hebräische, Syrische oder Arabische) tradierten Bücher von unschätzbarem Einfluss auf die Medizin im Orient und im Okzident.

Eines der Werke des Galenos, das bislang nur mit seinem Titel und durch ein paar Zitate in der orientalischen Überlieferung bekannt war, ist die Schrift *peri alypias*, „Über die Unverdrossenheit“.⁵ Nach Ausweis dieser Referate befasste es sich mit dem Schaden, den Galenos bei jener Brandkatastrophe erlitten hatte, und damit, wie der große Gelehrte mit diesem Verlust umging. Das Werk selbst war allerdings mehr als anderthalb Jahrtausende lang nicht zugänglich; da erschien 2007 etwas versteckt – in der Festschrift für einen französischen Altertumswissenschaftler – die erste Edition des griechischen Textes, auf den zwei Jahre zuvor ein Pariser Doktorand, Antoine Pietrobelli, bei der Durchsicht von Mikrofilmaufnahmen eines im Vlatodon-Kloster in Thessaloniki bewahrten Codex aus dem 15. Jahrhundert

- 4 Auf die Werke Galens verweist man, so möglich, nach den Band- und Seitenzahlen der Ausgabe von Carl Gottlob Kühn: *Claudii Galeni Opera Omnia*. 20 (teils auf zwei verteilte) Bände, Leipzig 1821–1833 – und zwar auch wenn neuere Editionen vorliegen. Alle Neueditionen verzeichnet Gerhard Fichtner u. a., *Corpus Galenicum*. Bibliographie der galenischen und pseudogalenischen Werke. Nur im Internet verfügbar: <http://cmg.bbaw.de/onlinepublikationen/hippokratesundgalenbibliographie-fichtner>.
- 5 Das Werk „Über die Unverdrossenheit“ nennt Galenos in seiner Schrift „Über meine Bücher“ 19,45 K, doch war der Text bis vor wenigen Jahren verloren; nur einige wenige Zusammenfassungen und einzelne Passagen in hebräischer oder arabischer Übersetzung waren erhalten: Gotthelf Bergsträsser, Hunain Ibn Ishaq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17,2, Leipzig 1925; Abraham S. Halkin, *Classical and Arabic Material in Ibn 'Aknīn's Hygiene of the Soul*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 14, 1944, 25–147; Mauro Zonta, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, Turin 1995; Lothar Kopf, 1971 (zu Ibn Abī Uṣaybi'ah http://www.tertullian.org/fathers/Ibn_abi_usaibia_oo_eintro.htm; Neuübersetzung in Vorbereitung, s. <http://krc2.orient.ox.ac.uk/alhom>; s. auch Max Meyerhof, Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 22, 1929, 72–86. Weitere Details in: Kai Brodersen, *Galenos. Die verbrannte Bibliothek. Peri Alypias, griechisch und deutsch*, Wiesbaden 2015, 55–58.

gestoßen war (Codex Vlatadon 14). Inzwischen liegen wissenschaftliche Ausgaben, zuletzt die – in Hermannstadt entstandene – erste zweisprachige griechisch-deutsche Ausgabe vor, auf der die nachstehenden Überlegungen beruhen.⁶

Unter den Sieben Hügeln Roms waren zwei besonders wichtig – das Kapitol, auf dem der Tempel für den Hauptgott Iuppiter stand, und der Palatin, auf dem zunächst die Aristokratie wohnte, in der Kaiserzeit dann das nach dem (griechisch als „Palation“ bezeichneten) Hügel benannte „Palation“ stand, der kaiserliche Palast. In der Senke zwischen diesen und weiteren Hügeln lag das Forum Romanum, das politische Zentrum des Römischen Reichs; die Sacra Via („Heilige Straße“) lief vom Kapitol-Hügel am Nordrand des Palatin entlang durch diese Senke nach Südosten, vorbei am Heiligtum der Vesta, in dem die sechs vestalischen Jungfrauen dafür sorgen mussten, dass das heilige Feuer nie erlosch, und in dem – für die Öffentlichkeit nicht sichtbar – das Palladion bewahrt wurde, ein Götterbild, das angeblich einst aus Troja gerettet und nach Rom gebracht worden war. Im Jahr 64 n. Chr. wurde dieses kultische und politische Zentrum Roms Opfer eines gewaltigen Feuers, für das Nero (Kaiser 54–68) die Christen verantwortlich zu machen versuchte, auch wenn sein eigenes Zutun schon von Zeitgenossen zumindest für möglich gehalten wurde. Nach diesem Großbrand wurde das Zentrum Roms umgestaltet: Nero ließ hier seine *domus aurea*, sein „Goldenes Haus“ bauen, eine gewaltige Palastanlage, und ließ sie mit Kunstwerken aus dem ganzen Römischen Reich ausstatten, die über die

6 Véronique Boudon-Millot, Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé: Le „Sur l’inutilité de se chagriner“, in: La science médicale antique: Études réunies en l’honneur de Jacques Jouanna, Paris 2007, 72–123; Dies./Jacques Jouanna/Antoine Pietrobelli, Galien, vol. IV: Ne pas se chagriner, Paris 2010; Paraskevi Kotzia/Panagiotis Sotiroudis, Galenou Peri Alympias, in: Hellenika 60/2010, 63–150; Clare K. Rothschild/Trevor W. Thompson, Galen. On the Avoidance of Grief: Early Christianity 2/2011, 110–129 (nur Übersetzung); Ivan Garofalo/Alessandro Lami, Galeno: L’anima e il dolore, Mailand 2012; Daniela Manetti (Hg.), Studi sul De indolentia di Galeno, Pisa 2012; Vivian Nutton, Avoiding Distress, in: Peter N. Singer (Hg.), Galen. Psychological Writings, Cambridge 2013 (erschienen 2014), 43–106 (nur Übersetzung); Clare K. Rothschild/Trevor W. Thompson (Hgg.), Galen’s De indolentia. Essays on a Newly Discovered Letter, Studien und Texte zu Antike und Christentum 88, Tübingen 2014; Brodersen, Galenos (s. Anm. 5).

Jahrhunderte durch die Eroberungen der Römer ins Zentrum ihres Reichs gebracht worden waren. Neros Selbstmord 68 n. Chr. aber führte nicht nur zur Einstellung der Bauarbeiten, sondern vor allem zu einem Bürgerkrieg in Rom. In jenem sogenannten „Vierkaiserjahr“ versuchten nacheinander vier Männer, die Herrschaft über das Römische Reich zu übernehmen; durchsetzen konnte sich schließlich Titus Flavius Vespasianus (Vespasian), der beim Tod Neros gerade das Kommando bei der Belagerung von Jerusalem innehatte.

Auf dieses Ende des Bürgerkriegs 69 n. Chr. und die Eroberung Jerusalems zwei Jahr später reagierte Kaiser Vespasian u. a. mit einem prächtigen Ausbau des Zentrums der Stadt Rom am Ostende der Sacra Via, wie später der Historiker Gaius Suetonius Tranquillus (Sueton, um 69- nach 122 n. Chr.) in seiner Biographie des Kaisers angibt: „Er schuf auch neue Bauwerke: den Tempel der Pax ganz nahe beim Forum und den des Divus Claudius (Kaiser 41–54 n. Chr.) auf dem Caelius-Berg, der von Agrippina (d. J., der Witwe des Claudius und Mutter Neros) begonnen, aber von Nero fast völlig zerstört worden war; außerdem ein Amphitheater mitten in der Stadt.“⁷ Genaueres erfahren wir von einem Zeitgenossen Vespasians, von Titus Flavius Josephus (37- um 100 n. Chr.): „Nach dem Triumph und der beständigen Festigung der Herrschaft der Römer beschloss Vespasian, einen Tempelbezirk der Pax zu errichten; sehr schnell und energischer, als Menschen sich dies vorstellen konnten, wurde dieses vollendet. Er nutzte die Fülle seines Reichtums mit einer fast göttlichen Freigebigkeit und schmückte es mit aus alter Zeit stammenden Werken der Malerei und Plastik aus. Alles wurde in jenen Tempel zusammengetragen und ausgestellt, das zu sehen die Menschen zuvor durch die ganze Oikoumene umherirrten, weil sie sehen wollten, was hier, was dort lag. Er stellte dort auch die goldenen Geräte aus dem Heiligtum der Juden (in Jerusalem) auf, so sehr war er durch sie herausgehoben.“⁸ Geweiht wurde der Tempel der Pax im sechsten Regierungsjahr des (alljährlich auch das Amt des Konsuls innehabenden) Kaisers Vespasian, also 75 n. Chr., wie später der Historiker Cassius Dio (um 155–235 n. Chr.) in seinen Historien überliefert: „Als Vespasian zum sechsten und (sein älte-

7 Sueton, Vespasian 9,1.

8 Josephus, Der jüdische Krieg 7,5,7.158–160.

rer Sohn) Titus zum vierten Mal Konsuln waren, wurde der Tempelbezirk der Pax geweiht und der sogenannte Koloss auf der Sacra Via aufgestellt. Man sagt, dass seine Höhe 100 Fuß (etwa 30 m) betrug und dass er, so die einen, die Erscheinungsform des Nero, nach anderen die des Titus hatte.“⁹ In seiner kurzen Kaisergeschichte gibt im 4. Jahrhundert n. Chr. Aurelius Victor noch an: „In Rom wurden das Kapitol, das – wie wir oben erwähnt haben – verbrannt war, der Tempel der Pax, die Monumente des Claudius und die gewaltige Masse des Amphitheaters, dazu viele andere Werke und das Forum begonnen oder abgeschlossen.“¹⁰ Und in einer wohl ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert stammenden anonymen kurzen Geschichte der römischen Kaiser heißt es über Vespasian: „Er stellte Rom wieder her, das durch die Brände und alte Ruinen entstellt war, indem er, wo Eigentümer fehlten, Freiwilligen die Ressourcen für das Bauen gab: das Kapitol, den Tempel der Pax, die Monumente des Claudius; auch schuf er viele neue Bauwerke.“¹¹

So waren die Zerstörungen durch den gewaltigen Stadtbrand Roms aus dem Jahr 64 gut ein Jahrzehnt später kaum noch sichtbar: Am Forum Romanum gab es nun neue prächtige Bauten – so prächtig, dass Vespasians jüngerer Sohn Titus Flavius Caesar Domitianus (Domitian) während seiner auf die seines älteren Bruders Titus (Kaiser 79–81) folgenden Kaiserherrschaft (81–96) das Bauprogramm für sich selbst in Anspruch nahm: „Sehr viele und sehr große Bauwerke, die vom Brand vernichtet waren, stellte er wieder her, darunter das Kapitol, das erneut gebrannt hatte – aber alle nur unter seinem eigenen Namen und ohne jede Erinnerung an den eigentlichen Urheber.“¹²

Wie die zitierten Autoren zeigen, war ein Kernstück des Wiederaufbaus von Roms Stadtzentrum unter Vespasian der Tempelbezirk der Pax an der Sacra Via nördlich des Palatin. Die dort ausgestellten Schätze waren teils zu-

9 Cassius Dio, Historien 65,15,1; dieser hier genannte Koloss war der Grund dafür, dass das Amphitheater, das Vespasian am Ende der Sacra Via errichten ließ, bis heute Colosseum genannt wird.

10 Aurelius Victor, *De Caesaribus* 9,7.

11 Ps.-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus* 8,8.

12 Sueton, *Domitian* 5,1. Tatsächlich war der dem Domitian nahestehende Dichter Publius Papinius Statius (um 45 – um 96 n. Chr.) von der Leistung dieses Kaisers überzeugt, „der dem Kapitol den (Tempel des Iuppiter) Tonans zurückgab und die Pax in ihrem eigenen Haus wieder einsetzte“ (Statius, *Silvae* 4,3,17).

letzt in Neros *domus aurea* aufgestellt gewesen, teils – wie die von Josephus (s. o.) genannten Weihegaben aus dem Tempel von Jerusalem – neu hinzugekommen. Der gelehrte Gaius Plinius Secundus d. Ä. (23–79 n. Chr.) etwa gibt in seiner enzyklopädischen *Naturalis Historia* bei der Zusammenstellung der wichtigsten Bronze-Plastiken an: „Von allen, die ich besprochen habe, sind unter den schon in der Stadt (Rom) vorhandenen die berühmtesten vom Princeps (Kaiser) Vespasian im Tempel der Pax und in anderen seiner Bauwerke geweiht.“¹³ Auch Bilder gab es im Tempelbezirk der Pax zu sehen. In seiner Zusammenstellung der Werke des berühmten griechischen Malers Protogenes (4. Jahrhundert v. Chr.) sagt Plinius: „Die Siegespalme unter seinen Bildern hat der *Ialysus*, der in Rom geweiht ist im Tempel der Pax.“¹⁴ Und auch manche der beliebten Gemälde des Nikomachos von Theben (4. Jahrhundert v. Chr.) waren zu Plinius’ Zeit im Pax-Tempel zu sehen, nämlich „die berühmten *Bakchantinnen*, denen sich *Satyrn* nähern sowie die *Skylla*, die jetzt in Rom im Tempel der Pax ist.“¹⁵ Der im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts n. Chr. wirkende Gelehrte Ptolemaios Hephaistion (Ptolemaios Chennos), dessen Werk nur aus Zitaten in der umfangreichen, *Bibliothek* genannten Sammlung älterer Texte beim Patriarchen Photios von Konstantinopel (9. Jahrhundert) bekannt ist, gibt dazu noch an: „Auch die Malerin Helena gehört in diese Reihe, die Tochter des Ägypters Timon; sie malte die *Schlacht von Issos* zu der Zeit, als sie in ihrer Blüte stand; das Bild war im Tempelbezirk der Pax zu Vespasians Zeit aufgestellt.“¹⁶ Neben Bronzeplastiken und Bildern gab es im Tempel der Pax auch bedeutende Steinskulpturen zu sehen: „Man kennt nicht mehr den Künstler jener Venus(-Statue), die Imperator Vespasianus im Bauwerk seiner Pax geweiht hat und die des Ruhmes der alten Meister würdig ist. ... Das eben genannte Ägypten findet auch in Äthiopien den sogenannten *basanites*(-Stein), in Farbe und Härte wie Eisen, woher man ihm auch den Namen gab. Nirgends findet man ein größeres Stück als im Tempel der Pax, wo es von Imperator Vespasianus Augustus geweiht wurde; es stellt den Nil dar, um den herum 16 Kinder

13 Plinius, *Naturalis Historia* 34,84.

14 Plinius, *Naturalis Historia* 35,102.

15 Plinius, *Naturalis Historia* 35,109.

16 Photios, *Bibliothek* 190.

spielen ...“¹⁷ Kein Wunder, dass Plinius schließlich bei seinem Vergleich der Sieben Weltwunder mit den Bauwerken Roms sagt: „Stellt man alles zusammen und wirft es gewissermaßen auf einen Haufen, wird daraus keine geringere Größe emporgehoben als wenn man von einer Art zweiter Welt an einem einzigen Ort spricht. Selbst wenn wir den Circus Maximus nicht ... unter den großen Bauwerken nennen wollten, muss man dann nicht zu den großartigen Bauwerken die Basilica (Aemilia) des Paulus mit Säulen aus phrygischem (Marmor) zählen, das bewundernswerte Forum des Divus Augustus und den Tempel der Pax des Imperator Augustus Vespasianus, die schönsten Bauwerke, die je die Welt gesehen hat?“¹⁸

Auch eine Verbindung von Kunstwerk und zuvor unbekannten Gewürzen aus dem Orient – insbesondere Zimtstangen – gab es im Tempelbezirk der Pax zu sehen. Plinius berichtet über Kaiser Vespasian: „Als erster von allen weihte er Kränze aus Zimtstangen, die in embossiertem Gold eingefasst waren, in den Tempeln des Kapitol und der Pax.“¹⁹ Die kostbaren Zimtstangen waren vor allem als Arzneimittel hochgeschätzt – Galenos gibt an, er habe vor dem Brand „mehr Zimt, als man bei allen Händlern zusammen findet,“ besessen²⁰ – und wurden im Umfeld des Tempelbezirks der Pax gelagert. Hier waren nämlich auch gewaltige Magazine gebaut worden: Für die Regierungszeit des Domitian (Kaiser 81–96), schreibt ein anonym Autor des 4. Jahrhunderts, der aufgrund des Inhalts seines Werks als „Chronograph von 354“ bezeichnet wird, es seien „die Pfeffermagazine, wo nun

17 Plinius, *Naturalis Historia* 36,27 und 58. Auch Decimus Iunius Iuvenalis (Juvenal, um 60- nach 127 n. Chr.) erwähnt in einer seiner Satiren einen Kunstbeflissenen, der Ganymedem Pacis, den „Ganymedes der Pax“ (also eine Ganymedes-Statue im Pax-Tempel), zu besuchen pflegte (9,23–24). In seiner Beschreibung Griechenlands nennt Pausanias (etwa 110–180 n. Chr.) dort Kunstwerke, als er über Statuen von Siegern bei den Olympischen Spielen spricht, die man eben nicht nur in Olympia sehen konnte: „Aristeus von Argos selbst errang im Langstreckenlauf den Sieg, im Ringen der Vater des Aristeus, Cheimon: Sie stehen beieinander, es schuf sie Pantias von Chios, der bei seinem Vater Sostratos gelernt hatte. Die Standbilder des Cheimon sind, wie mir scheint, unter den berühmtesten des Naukydes, das eine in Olympia, das andere im Heiligtum der Pax in Rom, das aus Argos gebracht wurde“ (6,9,3).

18 Plinius, *Naturalis Historia* 36,102. Vgl. Kai Brodersen, *Die Sieben Weltwunder. Legendäre Kunst- und Bauwerke der Antike*, Beck Wissen BsR 2029, München 7 2007.

19 Plinius, *Naturalis Historia* 12,94.

20 Galenos, *Über die Unverdorrenheit* 6.

die Konstantins-Basilika ist, und die Magazine des Vespasian“ fertiggestellt worden.²¹ Die noch heute stehenden gewaltigen Ruinen der Basilika, die von Kaiser Maxentius begonnen und von Kaiser Konstantin nach seinem Sieg über Maxentius 312 n. Chr. vollendet wurde, lassen die Dimensionen des Vorgängerbaus, eben der Pfeffermagazine erahnen. Hier arbeiteten die *piperarii*, wie wir durch eine Inschrift wissen, die im 2./3. Jahrhundert n. Chr. ein Publius Veracius Firmus für seine Brüder *coh(ortis) pip(erariorum)*, „aus der Kohorte der Pfefferleute“, aufstellte.²² Hier wurden kostbare Gewürze und Weihrauch aus dem Orient, aus Ägypten und Arabien, aber auch aus Indien und dem fernen Osten sicher gelagert. Manche der Substanzen in den Magazinen waren auch als Arzneimittel einsetzbar (der griechische Begriff für „Magazin“, *apothéke*, ist im Deutschen bis heute hierfür gebräuchlich). Wie der Tempel der Pax markierten auch die riesigen Magazine in Roms Zentrum die Ausdehnung der römischen Macht. Hier waren auch Unterlagen römischer Behörden gelagert, und zugleich wurden hier auch besonders sichere Magazinräume an wohlhabende Privatleute vermietet: „Weil die Menschen sicher waren, dass die Magazine an der Sacra Via nicht vom Feuer zerstört werden würden, brachten sie ihre wertvollsten Besitzungen in diesen unter, wobei sie ihre Zuversicht damit rechtfertigten, dass jene – mit Ausnahme der Türen – nicht aus Holz waren, dass sie nicht in der Nähe irgendeines Privathauses lagen und dass sie unter militärischem Schutz standen, weil die Archive von vier Prokuratoren des Kaisers dort bewahrt wurden. Aus diesem Grund bezahlten wir eine höhere Gebühr für die Anmietung von Räumen in diesen Magazinen und brachten unsere wichtigen Besitztümer dort mit Zuversicht unter.“²³ Die Konditionen können wir auch aus einem Text erschließen, den ein anderes Magazin, das des Nerva (Kaiser 96–98), in einer Inschrift publizierte; demnach war die Miete vorab zu entrichten; bei einer ausbleibenden Mietzahlung stellten die eingelagerten Wertsachen die Sicherheit für den Vermieter dar.²⁴

21 Chronographus anni CCCLIII p. 148, ed. Th. Mommsen, *Chronica minora I. Monumenta Germaniae historica, Auctores Antiquissimi* 9, Berlin 1892.

22 *Année Épigraphique* 1994, 297.

23 Galenos, *Über die Unverdrossenheit* 8–9.

24 *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 33747.

Für welche Schätze mieteten Privatleute Lagerraum in den Magazinen? Galenos spricht „sowohl von meinem Silber, Gold, Silbergeschirr und den vielen Schuldscheinen, die dort deponiert waren, als auch insbesondere von einer weiteren Vielzahl von Dingen, die dort gelagert waren, nämlich einer gewaltigen Menge von Arzneien aller Art, sowohl einfacher als auch kombinierter Mittel, und von vielfältigen Instrumenten“; auch nennt er „sowohl die Exemplare der Bücher der alten Autoren, auch von meiner eigenen Hand korrigierte, wie auch meine eigenen Schriften, und die sogenannten Gegengifte, von denen ... ich eine substantielle Sammlung hatte, insbesondere etwa 80 Pfund des berühmten Theriak“.²⁵ Gold- und Silberwaren, Schmuck und Geld sind nachgerade zu erwarten, doch wurden hier eben auch von Hand meist auf Papyrusrollen geschriebene Bücher verwahrt. Wollte nämlich ein Autor eine Leserschaft finden, musste er dafür sorgen, dass Abschriften seines Manuskripts entstanden; man sprach davon, dass man ein entsprechend fertiggestelltes Buch „herausgab“ (griechisch *ekdidónai*, lateinisch *edere*; vgl. etwa das rumänische Wort *editură*). Voraussetzung war, dass der Autor dies zuließ und vielleicht auch selbst veranlasste. Das war nicht immer der Fall: Zu einem bestimmten Thema wollte Galenos einmal bewusst kein Buch „herausgeben“²⁶; Bücher aber, die „herausgegeben“ waren, konnten dann abgeschrieben werden und wurden im Idealfall vom Autor selbst auf bei der Kopie entstandene Fehler durchgesehen und korrigiert; man konnte auch selbst Kopien erstellen oder erstellen lassen oder bei einem Buchhändler kaufen – oder konnte eine Abschrift in einer öffentlichen Bibliothek finden, wenn sie dort deponiert worden war.

Dafür hatte bereits Tiberius (Kaiser 14–37) bei von ihm hoch geschätzten literarischen Werken gesorgt: „Er machte auch griechische Gedichte in Nachahmung von Euphorion, Rhianos und Parthenios, und da er diese Dichter besonders schätzte, ließ er von allen Schriften und Bilder in den öffentlichen Bibliotheken mitten unter die alten und vorrangigen Autoren aufstellen“.²⁷ 48 n. Chr. berichtete der Mediziner Scribonius Largus in seinem Werk *Compositiones* über „ein heiliges Gegenmittel des Paccius Antio-

25 Galenos, Über die Unverdrossenheit 4–6; „Theriak“ war eine als Gegengift und Allheilmittel geschätzte Wunderarznei.

26 Galenos, Über die Ordnung meiner Bücher 19,52 K.

27 Sueton, Tiberius 70,2.

chus für alle körperlichen Leiden, insbesondere in der Seite und Gicht“: „Bei Schmerz in der Seite, gleich ob er mit oder ohne Fieber kommt, gibt es eine wunderbare Rezeptur, die den Älteren wegen ihrer Wirkung nicht unbekannt war, aber vor allem von Paccius Antiochus, einem Schüler des Philonides aus Catina (Catania), durch ihren Gebrauch berühmt wurde: Er machte nämlich mit ihr großen Gewinn wegen häufiger Erfolge bei schwierigsten Problemen. Aber auch er gab zu seinen Lebzeiten niemandem je die Rezeptur; nach seinem Tod wurde sie von Tiberius Caesar durch ein geschriebenes Büchlein, das ihm gegeben worden war, auch in den öffentlichen Bibliotheken deponiert und kam so in unsere Hände – eine Schrift, die wir zuvor auf keine Weise herausbekommen konnten, obwohl wir alles getan hatten, um zu erfahren, wie sie sei.“²⁸ Tatsächlich ist belegt, dass sich in der *domus Tiberiana*, dem „Haus des Tiberius“, eine öffentliche Bibliothek befand; in einem wohl 144/145 n. Chr. geschriebenen Brief erwähnt der gelehrte Marcus Cornelius Fronto einen *Tiberianus bibliothecarius*,²⁹ und etwa zu derselben Zeit berichtet der römische Gelehrte Aulus Gellius: „Als ich und Apollinaris Sulpicius und einige, die mir oder ihm vertraut waren, in der Bibliothek der *domus Tiberiana* saßen, wurde uns zufällig ein Buch mit folgender Aufschrift gebracht: (Werk) des Marcus Cato Nepos.“³⁰ Und noch im 4. Jahrhundert heißt es in der *Historia Augusta*, einer anonymen Sammlung von Biographien römischer Kaiser von 117 bis 284 n. Chr.: „Benutzt habe ich, um nicht irgendwie deine mir liebste Vertrautheit zu enttäuschen, insbesondere die Bücher in der *bibliotheca Ulpia*, die zu meiner Zeit in den Thermen des Diokletian lag, und ebenso die aus der *domus Tiberiana*.“³¹

Eine solche öffentliche Bibliothek in Rom gab es nun seit Kaiser Vespasian auch im Tempelareal der Pax; sie fand viele Benutzer. In der Mitte des 2. Jahrhunderts berichtet etwa der eben genannte römische Gelehrte Aulus Gellius: „Den Kommentar des Lucius Aelius, des Gelehrten, der ein Lehrer

28 Scribonius Largus, *Compositiones* 97.

29 Fronto, *Epistulae* I p. 178 Haines.

30 Gellius, *Noctes Atticae* 13,20,1.

31 *Historia Augusta*, Probus 2. Später wurde von Kaiser Marcus Ulpius Traianus (Trajan, Kaiser 97–117), die nach ihm als *bibliotheca Ulpia* benannte Bibliothek errichtet; wohl hier wurde von seinen Nachfolgern Hadrian (Kaiser 117–138) und Antoninus Pius (Kaiser 138–161) ein medizinisches Lehrgedicht mit dem Titel *Cheironides* des Arztes Markellos von Side deponiert; siehe *Anthologia Palatina* 7,158.

Varros war, über die *proloquia* haben wir eifrig gesucht und ihn dann in der Bibliothek der Pax gefunden und gelesen.“ Auf diese Bibliothek nimmt er auch in anderem Zusammenhang Bezug, wenn er einen Freund zitiert: „Die Briefe des wahrhaft hochgelehrten Sennius Capito sind viele in einem Band, wie ich meine, im Tempel der Pax deponiert.“³²

In der Umgebung des Tempelbezirks der Pax an der Sacra Via mit seiner großen öffentlichen Bibliothek lag ein altes Stadtviertel, das *Sandaliarium* hieß, wohl weil hier ursprünglich viele Sandalen-, also Schuhmacher ihr Gewerbe hatten; man kann daher von Roms „Schustergasse“ sprechen; Augustus (Kaiser bis 14 n. Chr.) hatte hier eine Statue für den Gott Apollo Sandaliarius als Beschützer der Schuster gestiftet.³³ Nachdem unter Vespasian der Tempelbezirk der Pax mit seiner Bibliothek entstanden war, siedelten sich in der benachbarten „Schustergasse“ offenbar auch Buch- und Fachhändler an. In der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. berichtet jedenfalls der oben genannte Aulus Gellius: „Als wir als Jugendliche in Rom die kindliche *toga praetexta* (gegen die Erwachsenen-Toga) schon getauscht hatten und dann für uns selbst kundigere Lehrer suchen wollten, waren wir zufällig einmal im *Sandaliarium* bei den Buchhändlern, als dort bei einem Auflauf vieler Männer eben Apollinaris Sulpicius, ein unserer Erinnerung nach über andere hinaus gelehrter Mann, einen Angeber, der mit seiner Belesenheit in den Werken des Sallust prahlte, verlachte und nach jener witzigen Art von Ironie verspottete, derer sich Sokrates bei den Sophisten bediente.“³⁴ Auch der gelehrte Arzt Galenos ging gerne in die „Schustergasse“. Die an seinen Freund Bassus gerichtete Schrift über seine eigenen Werke leitet er wie folgt ein: „Durch die Tatsache wurde dein Ratschlag, bester Bassus, über die Abschrift der von mir erstellten Bücher bestätigt: Ich war eben im *Sandaliarium*, wo die meisten der Buchhandlungen in Rom sind, und sah, wie Leute darüber stritten, ob ein dort zum Verkauf stehendes Buch von mir oder einem anderen sei; es trug nämlich die Aufschrift *Galenos: Der Arzt*. Jemand hatte es als

32 Gellius, *Noctes Atticae* 16,8,2 und 5,21,9.

33 Sueton, *Augustus* 57; das Standbild wird noch im 4. Jahrhundert n. Chr. in den anonymen Regionenverzeichnissen Roms (ed. A. Nordh: *Libellus de regionibus Urbis*, *Acta Instituti Romani Regni Sueciae* 8,3, Lund 1949, in der Regio IV „Templum Pacis“ (Tempel der Pax) genannt.

34 Gellius, *Noctes Atticae* 18,4,1.

meines gekauft, doch von der Fremdartigkeit der Aufschrift irritiert wollte ein Mann aus dem Kreis der Philologen den Inhalt des Buches erfahren. Und als er die beiden ersten Zeilen gelesen hatte, riss er sofort die Aufschrift ab, wobei er dazu nur sagte, dass dies nicht die Sprache des Galenos sei und dieses Buch seine Aufschrift in verlogener Weise habe.“³⁵

Gelehrte gingen bei den Buchhändlern in der „Schustergasse“ ein und aus, und da zu den Kunden der Buchverkäufer auch Ärzte wie Galenos gehörten, gab es hier an der Sacra Via auch Läden für Medizinbedarf. Galenos jedenfalls empfiehlt für bestimmte Operationen einen besonders feinen Faden, den man am besten dort erhalten kann: „Es müssen diese Art von Fäden aus nicht verrottendem Material sein; solcher wird in Rom Gaietaner-Faden genannt, aus dem Gebiet der Kelten (Gallier) gebracht und vorwiegend an der Sacra Via verkauft, die vom Heiligtum der Roma zum Forum führt.“³⁶ In der „Schustergasse“ trafen sich auch Medizinerkollegen, so etwa Galenos den Martianus: „Er kam zum *Sandaliarium* und begegnete mir zufällig; ohne zu grüßen sprach er mich, wie es seine Gewohnheit ist, an und fragte, ob ich das zweite Buch der *Prorrhhetika* des Hippokrates gelesen hätte oder ob mir diese Schrift ganz unbekannt sei.“³⁷ Auch eine Auseinandersetzung zwischen Medizинern fand dort statt, wie Galenos über seine Gegner berichtet: „Sie gingen fort und kamen täglich zum Tempelbezirk der Pax, so wie es vor dem Brand für alle eine Gewohnheit war, sich dort mit denen zu treffen, die sich mit den logischen Künsten befassen. ... Als ich da war, um zu zeigen, dass ich nichts in meinen anatomischen Schriften falsch gesagt habe, legte ich in die Mitte die Bücher zur Anatomie von allen Autoren und bat jeden der Anwesenden, eine Passage, die er ausschneiden wollte, vorzulegen, wobei ich zu zeigen versprach, dass das, was von den Früheren abweicht, von mir wahrhaftig geschrieben ist.“³⁸ Im Tempelbezirk der Pax gab es eben Bücher zur Anatomie „von allen Autoren“! Ein Jahrhundert war seit dem Wiederaufbau des Viertels nach dem Stadtbrand unter Kaiser Nero 64 n. Chr. vergangen; nun lagen hier, im Zentrum Roms, nebeneinander Tempel,

35 Galenos, Über meine Bücher 19,8–9 K.

36 Galenos, Über die Methode des Heilens 10,942 K.

37 Galenos, Über die Prognose für Epigenes 14,620 K.

38 Galenos, Über meine Bücher 19,21–22 K.

Bibliothek, Magazine für Gewürze, Archivalien und private Schätze, Buch- und Fachhandel – und ein Treffpunkt der Gebildeten.

192 n. Chr. kam es ausgerechnet in diesem Stadtviertel von Rom zu einer neuen Brandkatastrophe: „Das, was mir gerade geschehen war, übertrifft alles, was ihm vorangegangen war, da in dem großen Feuer alles, was ich in den Magazinen an der Sacra Via verwahrt hatte, zerstört worden ist.“³⁹ Der schon genannte Historiker Cassius Dio berichtet: „Ein Feuer brach in der Nacht in einem Haus aus, sprang auf das *Eirenaion* (den Tempelbezirk der Pax) über und verbreitete sich zu den Magazinen der ägyptischen und arabischen Waren, von wo aus es, in die Luft gehoben, zum Palatin gelangte und sehr viel von ihm vernichtete, so dass auch die Dokumente, die den Staat betrafen, beinahe alle verbrannten. Daraus wurde am meisten offenkundig, dass das Übel nicht in der Stadt (Rom) stehen bleiben, sondern in die ganze Oikoumene kommen würde. Das Feuer konnte nämlich nicht von Menschenhand gelöscht werden, auch wenn sehr viele Privatleute und sehr viele Soldaten Wasser herantrugen und auch wenn Commodus selbst, der aus der Vorstadt gekommen war, sie ermutigte, sondern erst, als das Feuer alles zerstört hatte, was es ergriffen hatte, verlosch es und hörte auf.“⁴⁰ Mehr erfahren wir von dem Historiker Herodianos (um 170- um 240): „Zwar hatte es zuvor keinen Regen gegeben und es hatten sich auch keine Wolken gesammelt, doch hatte es ein kleines Erdbeben gegeben, und sei es, dass nachts ein Blitz eingeschlagen war, oder sei es, das irgendwo nach dem Erdbeben ein Feuer ausgebrochen war, verbrannte der gesamte Tempelbezirk der Pax, das größte und schönste Bauwerk in der Stadt. Es war das reichste von allen Heiligtümern, und wegen seiner Sicherheit mit Weihegaben aus Gold und Silber geschmückt; jedermann deponierte dort, was er an Wertsachen besaß. Das Feuer aber machte in jener Nacht viele von Reichen zu Armen; so beklagten viele gemeinsam den öffentlichen Verlust, jeder für sich den eigenen. Nachdem das Feuer den Tempel und seine ganze Umgebung vertilgt hatte, griff es auch auf den Großteil der Stadt und die schönsten Bauwerke über. Als der Tempel der Vesta verbrannte, wurde das vom Feuer freigelegte Bild der Pallas sichtbar, das die Römer verehren und verborgen halten, aus

39 Galenos, Über die Unverdorrenheit 2.

40 Cassius Dio, Historien 72 (73), 24, 1–3.

Troja gebracht, wie man sagt; damals sahen es zum ersten Mal seit seiner Ankunft aus Ilion (Troja) in Italien unsere Landsleute (s. o.). Die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta (Vestalinnen) ergriffen das Bild und brachten es mitten über die Sacra Via zum Hof des Kaisers. Verbrannt wurden auch sehr viele andere Teile der Stadt, die schönsten, da das Feuer einige Tage weiter brannte und sich nährte und nicht eher aufhörte, als Regenfälle sein Fortschreiten beendeten.⁴¹

Beide Historiker waren Zeitgenossen des großen Feuers von 192: Cassius Dio war noch keine 40 Jahre alt, Herodianos Anfang 20. Augenzeugen waren sie wohl nicht, auch nicht unmittelbar betroffen. Geschädigt war hingegen Galenos, der seinerzeit Anfang 60 war. Er berichtete später in seinem Werk über „Gegengifte“, für deren Herstellung er u. a. Zimtstangen (s. o.) benötigte: „Ich nahm davon so viel, wie ich wollte, wie ich das gewohnt war, und legte ein paar (Zimt-)Stänglein bei mir in das Magazin, in dem all meine wertvollsten Besitztümer bewahrt wurden. Als dieses niederbrannte, wie auch der Tempelbezirk der Pax verbrannt wurde, ist auch von den fünf anderen Arten Zimt alles, was ich erworben hatte, verbrannt.“⁴² Doch Galenos hatte nicht nur Zimtstangen verloren. Zu den Schätzen, die in jenem Viertel deponiert worden waren, gehörten auch Bücher: „Ich habe auch viel geschrieben und mich in vielen medizinischen und philosophischen Problemen geübt; davon ist das meiste bei dem großen Brand vernichtet worden, bei dem der Tempelbezirk der Pax zusammen mit all dem anderen verbrannte.“⁴³ Und in der Einleitung zu seinem Werk *Über die Zusammenstellung von Arzneien nach Gattungen* schreibt Galenos: „Es ist von mir bereits früher eine Abhandlung geschrieben worden, wobei die beiden Bücher der ersten Ausgabe schon herausgegeben (s. o.) waren, doch waren sie mit den anderen in dem Magazin an der Sacra Via bewahrt, als der Tempelbezirk der Pax verbrannte und beim Palatin die großen Bibliotheken. Damals gingen auch die Bücher vieler anderer verloren und auch von mir, soweit sie bei jenem Magazin lagen, und keiner meiner Freunde in Rom konnte bestätigen, dass er eine Abschrift der ersten beiden hätte. Da mich nun die Gefährten bedrängten, erneut dieselbe Abhandlung zu schreiben, schien es mir notwendig, über diese zuvor schon

41 Herodianos, Historien 1,14,2–5.

42 Galenos, Über Gegengifte 14,65–66 K.

43 Galenos, Über meine Bücher 19,19 K.

herausgegebenen Bücher Klarheit zu schaffen, damit nicht jemand, der ihnen zuvor begegnet ist, nach dem Grund dafür fragte, warum ich zweimal über sie eine Abhandlung schrieb.“⁴⁴

Eigentlich hatte Galenos ja vorgesorgt, indem er zumindest einige seiner Schriften „herausgegeben“, also für Abschriften freigegeben hatte (s. o.), und sich deshalb vor dem Verlust der Texte gewappnet sah. Allerdings war diese Hoffnung bei dem Werk *Über die Zusammenstellung der Arzneien nach Gattungen* vergebens gewesen, so dass er später dem Druck der Gefährten nachgab, das offenbar endgültig verlorene Werk erneut zu schreiben. Bei anderen ebenfalls verbrannten Büchern wollte Galenos die Hoffnung nicht aufgeben, wie man in seinem *Kommentar zu Hippokrates' Epidemien* lesen kann, einer nur in einer arabischen Übersetzung überlieferten Schrift: „Nachdem ich die Zustände vieler seelisch Kranker erforscht und sie von ihren Krankheiten geheilt hatte, so dass sie wieder vollständig gesund waren, baten mich meine Freunde, ich möchte ein Buch schreiben, das die Prognose enthalte, die ich bei diesen Kranken kennen gelernt hätte. Da schrieb ich über diese Prognose unter diesem Titel ein Buch. Leider verbrannte dieses Buch kurz nach seiner Vollendung bei dem großen Feuer, bei dem der so genannte Friedenstempel abbrannte, zusammen mit vielen anderen Büchern, welche auch verbrannt sind. Ich hoffe noch immer, eine Abschrift von der einen oder der anderen Schrift wieder zu finden, welche sich in den Händen von Schülern befindet, die sie abgeschrieben haben. Deshalb habe ich eine neue Abfassung dieses Buches immer noch zurückgestellt. Ich schiebe also die Neuabfassung dieser verbrannten Bücher noch auf.“⁴⁵ Tatsächlich findet sich das Werk über die Prognose nicht unter denen, die Galenos in seiner Schrift *Über meine Bücher* nennt, doch ist ein griechischer Text überliefert: Offenbar hat sich schließlich doch noch eine Abschrift gefunden ...⁴⁶

Besonders eindrucksvoll schildert Galenos seinen Verlust in der Schrift *Über die Unverdrossenheit*: „Als ich nach Rom zurückkam, fehlte mir alles,

44 Galenos, *Über die Zusammenstellung von Arzneien nach Gattungen* 13,362–363 K.

45 Galenos, *Kommentar zu Hippokrates' Epidemien* VI p. 494–495, ed. F. Pfaff, *Galenus In Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria VI-VIII, Corpus Medicorum Graecorum* V 10,2,2, Berlin ²1956.

46 Galenos, *Über meine Bücher* 19,8–48 K; der Text der doch bewahrten Schrift „Über die Prognose“ in 14,599–673 K.

ohne das ich nicht in der Lage bin, als Arzt zu arbeiten; ... dieser Tatsache war ich mir damals bewusst, wie ich mir ihrer auch bis heute an jedem einzelnen Tag bewusst bin, wenn ich das eine Mal ohne Buch, ein andermal ohne Instrument und dann wieder ohne Arznei dastehe, die ich doch brauche. Aber der schlimmste Schlag bei all dem Verlust meiner Bücher ist dir noch entgangen: Es gibt keine Hoffnung auf die Wiedergewinnung, da alle Bibliotheken auf dem Palatin an demselben Tag abgebrannt sind. Es gibt nämlich keine Möglichkeit, nicht nur die seltenen Bücher und die Werke, die sonst nirgends verfügbar waren, zu finden, sondern auch die Abschriften gewöhnlicher Werke, die wegen der Sorgfalt ihrer Schrift geschätzt wurden, wie die des Kallinos, Atticus, Peducaeus und sogar Aristarchos, die beiden Homere eingeschlossen, und der Platon des Panaitios und viele andere dieser Art; in diesen Schriften waren Dinge bewahrt, die von den oder für die Autoren kopiert worden waren, deren Namen sie trugen. Es gab auch viele Autographen der alten Grammatiker von Rednern, Medizinern und Philosophen. Neben diesen so zahlreichen und wichtigen Büchern verlor ich auch an diesem Tag Abschriften vieler Bücher, die infolge von Fehlern der Schreiber unklar gewesen waren, die ich aber nach der Korrektur transkribiert hatte, um fast nur neue Ausgaben zu erstellen. Die Abschriften waren so sorgfältig durchgeführt, dass keine Wörter ausgelassen oder verdoppelt worden waren, nicht einmal eine einfache oder doppelte Markierung oder eine Koronis (das Zeichen, mit dem das Ende eines Buchs markiert wird) mitten in einem der Bücher eingebracht war. Und was soll ich von einem Punkt oder einem Komma sagen, von denen du weißt, wie wichtig sie bei dunklen Passagen sind, dass jemand, der sich sorgfältig um sie kümmert, keinen Bedarf an einem Interpreten hat. So war das mit den Werken des Theophrastos, Aristoteles, Eudemos, Klytos und Phainias und den meisten des Chrysippos und allen der alten Mediziner. Es wird dich besonders verdrießen zu erfahren, dass ich in den Palatin-Bibliotheken manche Bücher gefunden hatte, die in den sogenannten Katalogen nicht beschrieben waren, und andererseits manche, die offenkundig nicht das Werk des Autors waren, dessen Namen sie trugen, da sie dem weder in der Sprache noch den Ideen ähnelten. Auch gab es Schriften des Theophrastos und insbesondere seine Bücher zur Naturkunde – die anderen Bücher über Pflanzen, die in zwei langen Abhandlungen ausgeführt sind, hat ja jeder. Es gab auch ein Werk

des gleichen Namens von Aristoteles, das ich gefunden und sorgfältig transkribiert hatte, das nun aber auch verloren ist, und ebenso Werke des Theophrastos und anderer alter Autoren, die in den Katalogen nicht erschienen, wie auch andere, die dort erwähnt waren, aber nicht weit verbreitet waren. Viele von diesen fand ich in den Bibliotheken auf dem Palatin, und es gelang mir, Abschriften sicherzustellen. Jetzt aber waren die Bücher auf dem Palatin an ein und demselben Tag zerstört worden wie meine eigenen, da das Feuer nicht nur in den Magazinen an der Sacra Via wütete, sondern auch erst jene am Tempelbezirk der Pax betraf, später die auf dem Palatin und bei der sogenannten *domus Tiberiana* (s. o.), wo es auch eine Bibliothek gab, die mit vielen anderen Büchern gefüllt war, wobei (die Abschriften) schon, als ich das erste Mal nach Rom kam, fast zerstört worden waren wegen der Vernachlässigung durch die, denen sie nacheinander anvertraut waren.“⁴⁷

Andere Intellektuelle kamen mit dem Unglück, dass ihre Bücher verbrannt waren, weniger gut zurecht, wie ebenfalls Galenos über Medizinerkollegen berichtet: „Schlimm ist nämlich das, was schon zwei von den Ärzten geschehen ist, die ich kenne: Der eine wurde von Verdrossenheit über den Untergang seiner derartigen Schriften erschüttert und starb, der andere gab die Arbeit als Arzt auf.“⁴⁸ Und auch ein Grammatiker, also ein mit sprachwissenschaftlichen Fragen befasster Philologe, konnte den Verlust seiner Bücher kaum verwinden: „Du hast auch erfahren, dass der Grammatiker Philistides aus Depression und Verdrossenheit über den Verlust seiner Bücher im Feuer verkümmerte und starb und dass viele Andere lange Zeit in schwarzer Kleidung herumgingen, dünn und blass aussehend wie Trauernde.“⁴⁹ Ein weiterer konnte den Verlust gar nicht verschmerzen: „In Rom sah ich vor kurzem einen Grammatiker namens Kallistos, dem seine Bücher bei dem großen Brand in Rom, bei dem der Tempel, der ‚Tempel der Pax‘ heißt, verbrannte, vernichtet wurden. Darüber grämte er sich und fand keinen Schlaf mehr. Zuerst begannen bei ihm Fieber, und dann in nicht langer Zeit siechte er dahin, bis er starb.“⁵⁰

47 Galenos, Über die Unverdrossenheit 12–18.

48 Galenos, Über die Zusammenstellung von Arzneien nach Gattungen 13,459 K.

49 Galenos, Über die Unverdrossenheit 7.

50 Galenos, Kommentar zu Hippokrates' Epidemien VI p. 486 Pfaff (s. Anm. 45).

Galenos' Schrift über die Unverdrossenheit zeigt, wie sich der gelehrte Arzt darum bemüht, mit dem Verlust zurechtzukommen: „Über den Verlust aller meiner Arzneien, aller Bücher und dazu der Rezepte für wichtigere Arzneien wie auch der Schriften darüber, die ich für die Herausgabe (s. o.) gemeinsam mit vielen anderen Abhandlungen vorbereitet hatte und von denen jede einzelne für sich die große Mühe gezeigt hätte, die ich in meinem ganzen Leben gerne aufgebracht habe – darüber nicht verdrossen zu sein ist bereits ein erstrangiges Zeichen für Nobilität und nahe an Großmut.“⁵¹ Genauer führt er am Ende der Schrift aus: „Wo jemand mit einem unmäßigen Drang danach gefunden wird, ist er zu der unglücklichen Lebensweise verdammt, da er nichts über die Tugend der Seele oder ihre Beherrschung weiß. Er wird seine Laster wie auch seine ständige Verdrossenheit vermehren, weil er nicht in der Lage ist, das zu erreichen, was er wollte.“ Und „wer also ist nicht verdrossen wie die meisten Leute? Diejenigen, die nur einen maßvollen Drang nach Ruhm, Reichtum, Ruf und politischer Macht haben!“⁵²

Der Tempelbezirk der Pax wurde nach dem Brand wieder errichtet; die wenigen erhaltenen archäologischen Zeugnisse stammen wohl aus diesem Nachfolgerbau. Das Bauwerk selbst wird noch bei dem im 4. Jahrhundert n. Chr. wirkenden Historiker Ammianus Marcellius und in demselben Jahrhundert in den anonymen Regionenverzeichnissen Roms als namentlich für die Regio IV, den 4. Bezirk von Rom, genannt.⁵³ Offenbar galt er auch wieder als ein intellektuelles Zentrum oder war noch immer sprichwörtlich für ein Intellektuellen-Viertel. Die oben genannte, wohl auch aus jenem Jahrhundert stammende *Historia Augusta* umfasst auch Biographien der „Dreißig Tyrannen“ – so bezeichnet der Autor die Prätendenten für die Kaiserherrschaft. Der Autor behandelt dabei zusätzlich auch zwei Frauen, Zenobia und Victoria, was ihm offenbar Kritik einbrachte, die er aber abwehrte: „Niemand im Tempel der Pax soll kritisieren, dass ich Frauen unter die Tyrannen gezählt habe, eigentlich eben Tyranninnen oder Tyranniden, wie sie selbst über mich mit Lachen und Witz zu frotzeln pflegen.“⁵⁴ Ein weiterer Brand auf dem Forum ist dann beim oben schon genannten

51 Galenos, Über die Unverdrossenheit 50.

52 Galenos, Über die Unverdrossenheit 81–82.

53 Ammianus Marcellinus, *Historien* 16,19; Regionenverzeichnisse (s. o.) Regio IV.

54 *Historia Augusta*, Die Dreißig Tyrannen 31,10.

„Chronographen von 354“ für die Herrschaftszeit der Kaiser Carinus und Numerianus 283–284 n. Chr. vermerkt,⁵⁵ betraf aber wohl nicht den Tempelbezirk der Pax; dieser wurde später zerstört, denn für das Jahr 408 n. Chr. verzeichnet die *Chronik* des Marcellus Comes: „Im Forum der Pax gab die Erde sieben Tage lang ein Beben.“⁵⁶ Im 6. Jahrhundert schließlich berichtet der Historiker Prokopios von Caesarea in seiner *Geschichte der Kriege* über ein Gespräch mit einem hochgestellten Römer, bei dem man auf die Zeit zu sprechen kam, in der Athalarich, der Enkel des Theoderich, über Italien herrschte (526–534 n. Chr.): „Dieser Römer sagte, dass einst, als Athalarich, der Enkel des Theoderich, über Italien herrschte, eine Rinderherde zu dieser Zeit am späten Abend vom Feld nach Rom durch das Forum kam, das die Römer Forum Pacis nennen. Dort nämlich liegt seit alter Zeit der Tempel der Pax, der von einem Blitz getroffen worden war. Vor diesem Forum gibt es einen alten Brunnen, und dort steht die Bronze(-Statue) eines Rindes, ein Werk des Pheidias von Athen, wie ich meine, oder des Lysippos. Standbilder gibt es in diesem Gebiet viele, die Werke dieser beiden Männer sind, darunter auch eine andere Arbeit des Pheidias – das besagt die Inschrift auf diesem Bildwerk –, und dort gibt es auch das Kalb des Myron. Sorgfältig nämlich waren die alten Römer bemüht, alle schönsten Kunstwerke Griechenlands zum Schmuck von Rom zu machen. Einer der kastrierten Stiere also, so sagte jener Römer, die damals vorbeikamen, habe die Herde verlassen, sei zu diesem Brunnen gelaufen und habe das Rind besprungen.“⁵⁷

Nicht erst der Verfall des Zentrums von Rom, sondern bereits der Bibliotheksbrand im Jahr 192 n. Chr. hat einige antike Werke für immer dem ‚Gedächtnis der Menschheit‘ entrissen. Er hat aber auch ein kürzlich wiederentdecktes Werk veranlasst, das uns bis heute zeigt, wie ein Gelehrter vielleicht doch mit einem solchen Verlust umgehen kann: Galenos’ Schrift *peri alypias*, „Über die Unverdrossenheit“. Es mag uns lehren, wer nicht leicht zu verdrießen ist: „Diejenigen, die nur einen maßvollen Drang nach Ruhm, Reichtum, Ruf und politischer Macht haben!“

55 Chronographus anni CCCLIII p. 148 Mommsen (s. Anm. 21): „Eine große Hungersnot gab es und an öffentlichen Bauwerken verbrannten das Senatsgebäude, das Forum Caesars, die Basilica Iulia und das Graecostadium.“

56 Marcellus Comes, *Chronik* p. 69, ed. Th. Mommsen: *Chronica minora II. Monumenta Germaniae historica, Auctores Antiquissimi* 11, Berlin 1894.

57 Prokopios, *Über die Kriege* 8,21,11–15.

Gebratene Gans und singender Schwan

Johannes Hus in der Wahrnehmung durch Martin Luther

Hermann PITTERS

Vor sechshundert Jahren, am 6. Juli 1415, starb der Theologe Johannes Hus in Konstanz den Feuertod. Er war von dem dort tagenden Konzil wegen schwerer Irrlehre als „Haeresiarch“, als hochgefährlicher Ketzer zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt worden. Heuer wird nicht nur in Prag, wo er Universitätslehrer war, und nicht nur in Tschechien, wo er so etwas wie eine mittelalterliche nationale Leitfigur darstellt, sondern auch in der Ökumene seiner als eines Märtyrers gedacht. Zusammen mit dem englischen Kirchenmann John Wyclif gilt Johannes Hus als Vorläufer und Wegbereiter der Reformation. In der Tat hat Martin Luther gut hundert Jahre nach dem Wirken dieser beiden Vorgänger wiederholt und an wichtiger Stelle auf Johannes Hus hingewiesen und seine Sache hochgehalten. Es lohnt sich, aus Anlass des sechshundertjährigen Gedächtnistages an Hus, diesem Zusammenhang nachzugehen, zumal dieses Gedenken mit den Vorbereitungen der Fünfhundert-Jahr-Feier der Reformation zusammenfällt. Luther hat sein eigenes Wirken tatsächlich in einer inneren Beziehung mit jenem von Johannes Hus gesehen und ihn als wichtigen Zeugen des Evangeliums wahrgenommen.

Bevor wir uns diesem Sachverhalt mit einigen Beispielen zuwenden, wollen wir einen knappen Abriss des Lebensweges von Hus zeichnen.¹ Dieser Weg beginnt zunächst mit einem ungewöhnlich steilen Aufstieg. In äußerst schlichten Verhältnissen im Jahr 1369 im Marktflecken Hussinetz in Südböhmen geboren (daher rührt sein Name), kommt er als mit einer guten Stimme begabter Junge, der sich als Kirchensänger und Ministrant hervortut, von Gönnern gefördert 1385 auf die Schule nach Prag, wird nach

¹ Zum Leben und Werk von Johannes Hus vgl. unter den einschlägigen Artikeln in den Nachschlagewerken RE und Rbb neuere Darstellungen in Buchform: Ferdinand Seibt (Hg.), Jan Hus – zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1997; Thomas Krzenck, Johannes Hus. Theologe, Kirchenreformer, Märtyrer, Zürich 2011.

acht Jahren Bakkalaureus der Freien Künste, 1396 Magister der Philosophie, erhält als solcher ein akademisches Lehramt an der Prager Universität und widmet sich anschließend zusätzlich dem Theologiestudium. Bereits 1401 bekleidet er das Amt des Dekans der Theologischen Fakultät und wird im Jahr darauf sogar Rektor der Universität. Damit war Hus zu einem der führenden Intellektuellen in Prag geworden. Als solchem und auch wegen seiner blendenden Beredtsamkeit wurde ihm 1405 vom Erzbischof das Amt des Synodalphredigers übertragen, nachdem er vorher schon Hauptprediger in der eigens für die anwachsende tschechische Hörergemeinde errichteten großen Bethlehemskapelle geworden war.

Hus verfügte neben seiner umfassenden Bildung über eine außerordentliche rednerische Begabung.² Er verstand es, seine Hörer nicht nur zu fesseln, sondern sie auch so zu führen, dass sie die von ihm vertretenen Gedanken und Wahrheiten selber herausfanden. Er konnte Einzelne und Massen bewegen. Oft gestalteten sich seine Reden in einen direkten Dialog mit angeregten Fragen und Zwischenrufen. Er ließ Bibelsprüche, manchmal auch Bilder in Plakatform in seiner Predigtstätte anbringen, um das Gesagte zu veranschaulichen. Hoch gebildet, sprach er in lateinischer Rede die Studierenden und Gelehrten an, als Volksredner konnte er aber auch einfache Hörer fesseln. Scharfsichtig erkannte er die Fehler in der Kirche und in der Gesellschaft seiner Zeit. In seiner Kritik an kirchlichen Missständen konnte er an das Wirken von böhmischen Reformpredigern wie Konrad von Waldhausen und Matthias von Janow anknüpfen. Großen Zulauf erhielt Hus, der persönlich makellos, sittenstreng und äußerst bescheiden lebte, als er mit den Schriften des englischen Reformtheologen John Wyclif bekannt geworden war. Dies geschah durch seinen Freund und Mitarbeiter Hieronymus, der 1402 vom Studium an der englischen Universität Oxford zurückgekehrt war. Zu Oxford gab es schon seit längerer Zeit recht intensive Beziehungen und wechselseitige Besuche von Studenten und Professoren, seit Anna, die Schwester des böhmischen Königs Wenzel IV. mit dem englischen König Richard II. verheiratet war. Wyclif hatte sich in Oxford als Professor und als Prediger gegen eine ganze Reihe von Fehlentwicklungen in der damaligen Kirche radikal kritisch geäußert und war in England als Irrlehrer zurück-

2 Vgl. Peter Hilsch, Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzer, Regensburg 1999.

gewiesen, und viele seiner Lehrsätze waren dort auch verurteilt worden. Hus griff nun diese Kritik in aller Schärfe auf. Er verwarf namentlich die Veräußerlichung des Gottesdienstes, vor allem aber die verweltlichte, völlig ungeistliche Lebensführung vieler Kirchenführer, und zwar besonders der höheren, meist deutschen Würdenträger. Er kritisierte das Unwesen des Ablasses aufgrund von Geldspenden, wandte sich gegen das übertriebene, mit abergläubischen Vorstellungen verbundene Wallfahrtswesen mit massivem Reliquienkult (z. B. verfasste er eine Schrift gegen ein angebliches Blutwunder in einer Abendmahlshostie),³ aber auch gegen das damals im Niedergang befindliche Papsttum. Im Jahr 1405 wurden von der Prager Universität zwar 45 Sätze Wyclifs verurteilt, doch Hus blieb zunächst unbehelligt; allerdings suchten seine Gegner in der höheren Geistlichkeit ihn zu Fall zu bringen. Das geschah, als er sich in seinen kritischen Predigten, die im breiten Volk, besonders bei seinen tschechischen Hörern, großen Anklang fanden, gegen das fehlerhafte Leben seiner eigenen vorgesetzten Geistlichen wandte, die in Prag als anmaßende Fremde empfunden wurden.

Hus begann, das ganze damalige Kirchenwesen in Frage zu stellen. Er hatte, von der Bibel her, aber gerade auch durch die nähere Bekanntschaft mit den Schriften Wyclifs, ein eigenes Verständnis der Kirche erarbeitet. Die bisherige, mittelalterliche Tradition schien ihm von der biblischen Ursprungswahrheit weit entfernt. Für ihn war die von Christus erwählte Kirche, wie sie uns etwa Eph 5,23–27 entgegentritt, die Gemeinschaft der von Gott Erwählten und zum Heil Vorbestimmten, die in ihrem irdischen Dasein gemeinsam auf dem Weg zur Vollendung unterwegs sind. Zu dieser Gemeinschaft, zum Corpus der „ecclesia militans“, gehören auch andere, die zwar „in der Kirche sind“, aber das Heil aus eigenem Verschulden nicht erreichen. Die Kirche ist also eine „gemischte“ Gemeinschaft, und leider gehören sehr viele, gerade auch ganz hohe, ja höchste Würdenträger, die „in der Kirche sind“, nicht wahrhaft zur Gemeinschaft der Auserwählten dazu. Umgekehrt, können offiziell Verstoßene dennoch zu ihr gehören. Dabei bildet die Gnade gewissermaßen den Kontrapunkt zur Vorherbestimmung, denn das Vor-

3 „De omni sanguine Christi glorificato“, gegen das Wunderblut im Wallfahrtsort Wilsnack, zu dem viele Pilger mit Ablassspenden strömten.

herwissen Gottes lässt auch scheinbar Entfremdete doch den rechten Weg finden, aber auch Selbstsichere letztlich scheitern.⁴

Zum Zweifel an der mittelalterlichen Kirchenlehre war damals Anlass genug. Die Katholische Kirche war schon seit 1378 in zwei Teile mit zwei sich gegenseitig bannenden Päpsten gespalten. Dieses große abendländische Schisma hatte zu unermesslichem geistlichem Schaden geführt. Die Glaubwürdigkeit der Kirche war in ihren Grundfesten erschüttert. Weltliche Herrschaftsansprüche und hierarchische Machtstrukturen einerseits und massive kultische Betriebsamkeit mit sehr oberflächlichem Glaubensleben andererseits kennzeichneten das kirchliche Leben. Dazu wollte und konnte Hus nicht schweigen. Aber seine immer lauter und umfassender werdende Kritik am gesamten verderbten Kirchenwesen führte dazu, dass ihm 1408 die Predigerlaubnis entzogen wurde. Doch die allgemeine kirchliche Krise steigerte sich noch weiter, als im Jahr 1409 auf einer Konzilsversammlung in Pisa der Versuch gemacht wurde, das päpstliche Schisma zu überwinden. Die beiden streitenden und konkurrierenden Päpste Gregor XII. und Benedikt XIII. wurden zur Abdankung genötigt und in Alexander V. ein neues Kirchenoberhaupt gewählt. Das Ergebnis war aber katastrophal, als die beiden Abgesetzten sich doch weigerten, zurückzutreten. Nun waren statt zwei plötzlich drei Päpste da, die sich gegenseitig verdamnten und die Obödienz der anderen mit dem Bann belegten. Auch an der Prager Universität spalteten sich die Meinungen, man hielt zur einen oder zur anderen Jurisdiktion. Die Gegensätze wurden so groß, dass es zum Auszug von über tausend deutschen Studenten und Professoren kam, die Prag verließen und sich nach Leipzig wandten und dort eine neue Universität gründeten.

4 In seinem Traktat „De ecclesia“ (Nr. 3, H) sagt Hus, „dass Menschen auf zweifache Weise zur heiligen Mutter Kirche gehören können, nämlich nach Vorherbestimmung zum ewigen Leben, auf welche Weise alle endgültig Heiligen zur heiligen Mutter Kirche gehören, oder nach Vorbestimmung nur für gegenwärtige Gerechtigkeit, wie alle, die irgendwann einmal die Gnade der Vergebung empfangen, aber schließlich nicht darin ausharren.“ Dabei unterscheidet Hus zwischen „gratia praedestinationis“ und „gratia secundum praesentem iustitiam“. Zitiert nach Artur Martin Schmidt, Abschnitt: „Die Ekklesiologie des Johannes Hus“, in: Carl Andresen u. a., Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I, Göttingen 1982, 743 ff.

In diesen Unruhen wird von Alexander V., einem der drei Päpste, der Bann über Hus ausgesprochen, weil er sich strikt gegen den Ablass gestellt hatte. Der Ablass war für jene ausgeschrieben, die sich an einem Kreuzzug gegen einen Befürworter eines der anderen Päpste richtete. Das war für Hus der Höhepunkt kirchlichen Missbrauches. Doch nun musste er als Gebannter Prag verlassen. Von einem seiner treuen adligen Anhänger wurde er auf einer Burg in Sicherheit gebracht. Hier konnte er sein theologisches Hauptwerk „De ecclesia“ (Über die Kirche) abfassen. Unzählige Freunde pilgerten zu ihm, um ihn zu hören. Auf freiem Feld und auf Waldlichtungen hielt er seine aufrüttelnden Reden. Als Gebannter wurde er in Böhmen bald auch zu einer politischen Schlüsselfigur. So ist es erklärlich, dass man ihn, als endlich im Jahr 1415 ein Reformkonzil nach Konstanz ausgeschrieben wird, zu dieser Versammlung vorlädt.⁵ Dem Kaiser Sigismund als dem bevorstehenden Erben der böhmischen Krone, liegt viel daran, dass sich in Böhmen die Gemüter beruhigen. Für Hus wird ein kaiserlicher Geleitbrief ausgestellt. Darauf vertrauend begibt er sich nach Konstanz, noch bevor der Kaiser dort eintrifft. Die Gegner, die Hus schon aus Prag vertrieben hatten, nutzen die Abwesenheit des Kaisers und setzen Hus gefangen. Er kann sich kaum verteidigen. Seinen Freunden schreibt er Briefe aus der Haft. Es wird ihm, da er standhaft jeden Widerruf verweigert, ein kurzer Prozess gemacht. Zum Tod verurteilt, wird er trotz des kaiserlichen Schutzbriefes als Ketzer verbrannt. Seinen Freund Hieronymus von Prag ereilte bald das gleiche Schicksal. Gefasst und glaubensstark ist Hus in den Tod gegangen. In rührender Anhänglichkeit hat er seiner einstigen großen Hörergemeinde in der Bethlehemskapelle gedacht. Er war von der Gewissheit beseelt, dass die evangelische Wahrheit, die er mutig vertreten hatte, schließlich doch siegen werde. Das Leben der Kirche und das Leben aller Christen müsse sich an der heiligen Schrift messen lassen. Dieses Zeugnis werde sich durchsetzen.

Der Scheiterhaufen auf dem Brühl, vor den Toren von Konstanz, auf dem Johannes Hus verbrannte, und wo heute ein Denkmal den Ort andeutet, wurde zu einem weit leuchtenden Zeichen. Seine vielen Anhänger daheim

5 Zum Konzil und dessen Verlauf vgl. die neueste, aufschlussreiche Darstellung bei Karl-Heinz Braun u. a. (Hg.), *Das Konstanzer Konzil. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters.* Essays, Darmstadt 2013.

empörten sich. Es entstand in Böhmen ein heftiger Aufruhr, der nicht nur religiös bestimmt war, sondern mehr und mehr auch einen politischen und sozialen Charakter bekam. Er führte zu den Hussitenkriegen, die unzählige zerstörerische Opfer forderten. In Böhmen löste sich die gesamte Kirche der Utraquisten (die beim Abendmahl den Laienkelch gebrauchten) von Rom, und im Jahr 1467 konstituierte sich daneben als eine Sondergemeinschaft die böhmisch-mährische Brüderunität. Die Böhmen galten in Rom und im übrigen Abendland fortan als kirchenabtrünnige Ketzer, mit denen man keine Gemeinschaft haben konnte. Das war die allgemeine Meinung, die auch für den jungen Luther gültig war.

Dass Luther später im Laufe seines Wirkens die Sache des Johannes Hus aber neu gesehen und ihn als einen regelrechten Vorläufer erkannt hat, soll hier nun kurz anhand von einigen seiner einschlägigen Äußerungen dargestellt werden.

Luther hat selbst mehrfach darauf hingewiesen, dass ihm als jungem Mönch während seines Theologiestudiums in der Bibliothek zufällig ein Buch von Hus in die Hand gekommen sei. Erschrocken habe er die ketzerische Schrift schnell weglegen wollen, aber dann doch darin gelesen und, zu seinem Erstaunen, gute und fromme Aussagen darin entdeckt. Er habe diese verbotene Schrift weggelegt und sich gedacht, der Ketzer habe jenen Text vielleicht zu einer Zeit geschrieben, bevor er in Irrlehre verfallen sei.⁶ Luther erinnert sich viel später daran, dass sein verehrter Lehrer und geistliches Vorbild, Johannes Staupitz über den einstigen Leiter der Ordensprovinz Johann Zachariae recht kritisch geurteilt habe, denn auf dem Konzil zu Konstanz habe dieser bei der Verurteilung des Johannes Hus schwer

6 Luthers Vorrede zur „*Confessio fidei ac religionis baronorum ac nobilium regni Boemiae*. 1538“, in: Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe, künftig abgekürzt WA), Bd. 50, 375–380. Da heißt es: „Denique cum aliquando in aliquot libros Johannis Husimprudens incidissem, et scripturas tam potenter et pure tractatus vidissem, ut stupere inciperem, cur talem ac tantum virum exussissent Papa et Concilium, mox territus clausi codicem, suspicatus venenum sub melle latere, quo simplicitas mea infici posset, tam violentum regnabat in me fascinum Papalis nominis et Concilii“. Die gleiche Szene aus seinen jungen Jahren schildert Luther auch im Nachwort zur Veröffentlichung der Briefe von Hus, WA 50, 37 Z. 27–38 Z. 4.

gefehlt.⁷ Das hat Luther viel zu denken gegeben. War Hus vielleicht nicht wirklich ein Ketzer?

Nachdem er dann Professor geworden war, und als nach seinem Thesenanschlag die große öffentliche Auseinandersetzung über den Ablass einsetzte, und die Frage der Kirchenautorität bzw. des Missbrauchs kirchlicher Macht für Luther brennend wurde, trat die Existenz der von der Kirche getrennten böhmischen Christen, die in der Nachfolge des Johannes Hus standen, neu für ihn ins Gesichtsfeld. Als der Ingolstädter Professor Dr. Johann Eck zunächst nur mit Luthers Kollegen Karlstadt, dann aber ganz betont mit ihm selbst eine groß angelegte Disputation durchführen wollte, und behufs dessen eine Thesenreihe veröffentlichte, antwortete Luther darauf mit einer eigenen kleinen Vorbereitungsschrift: „Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Johannis Eccii. 1519“.⁸ Interessant ist, dass er hier bereits in der Vorrede zu seinen eigenen Thesen nur nebenbei auch auf Hus und auf das Hussitentum zu sprechen kommt, ein Thema, das auf der Disputation in Leipzig dann zu großem Aufsehen führte und entscheidend zum weiteren Verlauf des Reformationsgeschehens beigetragen hat. In dieser Einleitung weist Luther darauf hin, dass Hus mit Recht in einem vom Konzil in Konstanz verworfenen Satz behauptet habe, dass der Papst seine administrative Machtposition eigentlich dem römischen Kaiser zu verdanken habe. Das habe bereits der italienische Renaissance-Historiker Platina klar behauptet und nachgewiesen. Wer anders lehrt (wie Eck), bestreite die Wahrheit und verbreite Irrtümer. Als solcher Irrlehrer rücke er selber in die Ecke von „Ketzer“ und werde dann eigentlich selber ein Ketzer und sozusagen ein „Hussit“.⁹

Bei der Disputation vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 ging es zwar im Wesentlichen um die Frage des Ablasses und um die Willensfreiheit. Auch stritt man über den Ursprung und die Berechtigung des päpstlichen Rechtsanspruches

7 WA 50, 36 Z. 19–37 Z. 22; vgl. auch WA (Tischreden) 5, Nr. 6420.

8 WA 2, 158–161.

9 In dieser Vorrede heißt es (WA 2, 159 Z. 17–24): „Nam ut venenati sui (sc. Eccii) enigmatis scandalo non laedaris, scias, mi lector, inter articulos Johannis Huss censi etiam anonnullis hunc, quod Romani Pontificis papalem excellentiam a Caesare esse dixerit, quod et Platina manifeste scribit... Quid igitur? Necesse est, ut ipsa quoque Ecclesia Eccio sit Hussita et igniat cineres.“

über die gesamte Kirche. Luther verwies auf die orthodoxen Griechen mit ihrer alten, ehrwürdigen Tradition, die keinen Papst haben. Dann verschob sich die Diskussion hin zum Thema der Autorität der Konzile und speziell auf die des Konzils von Konstanz und damit auf die Verurteilung des Johannes Hus. Für Eck war durch die Aussagen Luthers, dass auch Konzilien, wie das von Konstanz, irren können, nun voll bewiesen, dass er ein hartnäckiger Ketzer sei. Es war damit, dass einer es wagte, für Hus einzustehen und ein heiliges Konzil zurückzuweisen, auch für die kirchliche Öffentlichkeit ganz klar ein Bruch vollzogen worden, der Luther und seine Anhänger endgültig von der vom Papst geleiteten Kirche trennte.

Für Eck war das ein Sieg. Das stellte er im Anschluss an die Disputation in einem öffentlichen Brief triumphierend fest. Er schilderte darin den Disputationsverlauf und sich selbst als Sieger. Auf diesen Brief antwortete Luther seinerseits mit der kleinen Schrift „Ad Johannem Eccium M. Lutheri epistola super expugnatione Ecciana. 1519“¹⁰. Darin zeigt er, dass er etliche Sätze des Johannes Hus im Zusammenhang mit dessen Kirchenverständnis, die vom Konzil verurteilt worden waren, durchaus für richtig und mit Aussagen des Nicänischen Glaubensbekenntnisses übereinstimmend befunden habe, was auch Eck zugeben musste.¹¹ Beschämend sei aber, dass Eck sich in seinem offenen Brief in ironischer Weise auf Briefe der hussitischen „Böhmen“ bezogen hatte, die für Luther eintraten, ihn lobten und für ihn und seine Sache beteten, die Ketzer für den Ketzer! Luther aber freute sich gerade dieser Fürbitte.¹²

In seiner großen reformatorischen Schrift aus dem Jahr 1520 „An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung“¹³ weist Luther in deren zweitem Teil unter Nr. 24 seiner konkreten Besserungsvorschläge auf die „Böhmenfrage“ hin. Bei Einigungsgesprächen mit den Utraquisten bzw. mit der Brüderunität soll kirchlicherseits eingestanden werden, dass das freie Geleit für Hus unrechtmäßig gebrochen worden sei. Die Verdammung von Hus sei ohne wirkliche Begründung gesche-

10 WA 2, 698–708.

11 „Iterum tu fortiter para, quibus articulos Johannis Huss a me assertos et Concilium nicenum pro me fecisse coarguas“ (WA 2, 701 Z. 3–5).

12 WA 2, 707 Z. 36f. und 708 Z. 5f.

13 WA 6, 404–469.

hen.¹⁴ Luther will Hus zwar nicht zum Heiligen stilisieren, aber für ihn ist klar, dass er kein Ketzer war.¹⁵

Ähnliche Gedanken und Argumente äußerte Luther im gleichen Jahr 1520 auch in seiner Verteidigungsschrift gegen seine Verurteilung durch die beiden Universitäten von Löwen und Köln: „*Condemnatio doctrinalis Martini Lutheri per quosdam Magistros nostros Lovanienses et Colonienses facta. Responsio Lutheriana ad eadem damnationem. 1520*“.¹⁶ Er weist darauf hin, dass seine Gegner die Aussagen, die sie ihm als lehrmäßig falsch vorwerfen, nicht auf Grund der heiligen Schrift widerlegen können. So sei es auch Johannes Hus und Hieronymus von Prag auf dem Konzil von Konstanz ergangen, denn auch sie seien nicht mit biblischen Argumenten zurückgewiesen worden. Johannes Hus habe aber mit klarem biblisch begründetem Denken im Grunde das ganze Konzil überwunden. Sein Zeugnis konnte weder von den dort anwesenden Hierarchen, noch von den Vertretern der Universitäten widerlegt werden. Und noch viel weniger geschehe das mit dem oberflächlichen Geschwätz der Herren Magistri, die ihn, Luther, angreifen.¹⁷

Als in diesem Jahr 1520 auf Ecks Insistieren die päpstliche Bannandrohungsbulle „*Exsurge Domine*“ gegen Luther erschienen war, wandte sich dieser zu seiner Verteidigung sehr energisch schriftlich dagegen: „*Adversus execrabilem Antichristi bullam. 1520*“.¹⁸ Einerseits stellte er die Echtheit der Bulle in Zweifel, da sie derart niveaulos sei, dass sie nicht wirklich vom Papst stammen könne. Andererseits sei sie wohl nur auf die Gehässigkeit und Verkehrtheit seines Gegners Eck zurückzuführen. Luther erinnert auch an die

14 „Johannes Huß und Hieronymus von Prag sind wider päpstlich, christlich, kaiserlich Geleit und Eid verbannt worden, was wider Gottes Gebot geschehen ist“ (WA 6, 434 Z. 23–29).

15 „Ich will aus Johannes Huß keinen Heiligen noch Märtyrer machen ..., ob ich gleich bekenne, dass ihm Unrecht geschehen und sein Buch und seine Lehre zu Unrecht verdammt worden ist ... Das will ich nur sagen, er sei kein Ketzer, ... man hat ihn mit Unrecht und wider Gott verbrannt“ (WA 6, 435 Z. 8–13).

16 WA 6, 170–195.

17 „Johannem Husz et Hieronymum de Praga qua ratione superaverint Constantiensi concilio ... deinde robustissimam famam, quam nec omnes pontifices nec omnes universitates sedare queant, etiam inter ipsos magistros nostros privatim confabulantes, satis constat et convenit“ (WA 6, 184f.).

18 WA 6, 595–629.

im Vorjahr abgehaltene Disputation in Leipzig und daran, dass Eck hämisch triumphiert habe, als Luther das Konstanzer Konzil als irrend bezeichnet hatte.¹⁹ Dabei wäre Eck in Leipzig nicht in der Lage gewesen nachzuweisen, dass die in Konstanz verdammtten Sätze von Hus wirklich häretisch sind.

Eck hatte tatsächlich die Bulle persönlich von einer Romfahrt mitgebracht und war mit ihrer Veröffentlichung und Verbreitung in Deutschland betraut worden. Gleichzeitig verbreitete er eine neue Streitschrift gegen Luther, in der er das Konzil von Konstanz und die Verurteilung von Huss zu verteidigen versuchte. Hierauf nahm Luther umgehend in einer Entgegnung Stellung: „Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen. 1520“.²⁰ Nach der Klärung einer ganzen Reihe strittiger Fragen kommt Luther auch hier ausführlich auf das Konzil von Konstanz und auf Hus zu sprechen. Er bedauert, dass er im Vorjahr bei der Disputation in Leipzig noch nicht in Kenntnis des erst kürzlich im Neudruck erschienen Buches von Hus gewesen sei, sonst hätte er „nicht etliche, sondern alle Artikel, die zu Konstanz verdammt worden waren“, hochgehalten. Ein solch „hochverständiges christliches Büchlein“ wie das von Johannes Hus sei ein Zeugnis, „desgleichen in vierhundert Jahren nit ist geschrieben...“.²¹ „Es sein nit Johannis Huß artickel, sondern Christi, Pauli, Augustini auffß aller sterkist gegrundet und unwiderstoßlich bewährt... unrechtlich verdammt“.²² Und „will nun offenbar werden, Hussens sein Sach sei göttlich, ... die Wahrheit will und mag nit verborgen werden!“²³ Denn es ist für jedermann klar und niemand kann dem widersprechen, „Johannes Huß sey noch nie mit Schriften überwunden“.²⁴

Bei dem „Büchlein“, von dem Luther hier spricht, handelt es sich offenbar um Hussens Hauptschrift „De ecclesia“, die ihm von Wenzel von Prodolovsky, dem Probst vom Karlskolleg in Prag übersandt worden war, die er – wenn auch nicht zur Gänze –, gelten lässt und bejaht. So schreibt er an seinen Freund und Förderer Spalatin: „Ich habe bisher ohne es zu wissen,

19 „Nempe Eccius meus memor, quam Lipsiae pudefactus sit, dum me ob articulos Huss, spumantibus labiis, sat plausibiliter theatro suo haereticum tercenties clamaret furioso voce...“ (WA 6, 600 Z. 20–29).

20 WA 6, 576–594.

21 WA 6, 587 Z. 21.

22 WA 6, 588 Z. 4–18.

23 WA 6, 588, Z. 4–18.

24 WA 6, 591 Z. 12–13.

alles von Huß gelehrt und gehalten“.²⁵ Er meint an anderer Stelle: „Kurz, wir sind alle unwissend Hussiten“. Er hält es für ein Gericht Gottes, dass die evangelische Wahrheit über hundert Jahre für verdammt gehalten wurde.²⁶

Luther hatte in seiner schon genannten Schrift gegen die päpstliche Bulle die darin verdamnten Sätze nur in summarischer Weise verteidigt. Sein Kurfürst Friedrich der Weise wünschte aber eine ausführlichere Verteidigungsschrift, in der jeder einzelne der verurteilten Sätze begründet werden sollte. Luther kam diesem Auftrag nach, und bereits im Januar 1521 erschien seine „Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. novissimam damnatorum“.²⁷ Hier ging Luther im 30. Artikel ausführlich auf Hus und seine Verurteilung durch das Konstanzer Konzil ein. In dem von Leo X. beanstandeten Satz hieß es, Luther habe behauptet, dass einige Artikel des Johannes Hus, die verdammt wurden, durchaus christlich, wahr und evangelisch seien. Herausfordernd-ironisch schreibt Luther nun, er sei bereit, diesen Satz zu widerrufen, ja, er müsse dies tun: Denn nicht „einige“, sondern alle Artikel des Johannes Hus, die vom Konzil verdammt wurden, seien christlich und gut evangelisch. Hus sei ein frommer und gelehrter Mann gewesen, der die päpstlichen Dekrete zu Recht um Christi und der Wahrheit willen abgelehnt habe. Wenn er die päpstliche Monarchie in der Kirche als dem Evangelium widersprechend verworfen habe, so müsse ihm zugestimmt werden, denn die Kirche habe ein einziges Haupt und das sei Christus. Hier müsse eigentlich noch deutlicher als das von Wyclif und Hus getan worden sei, jede päpstliche Suprematie und politische Machtentfaltung abgelehnt werden.²⁸ Luther betont jedoch, er sei nicht im eigentlichen Sinn als „Hussit“ zu bezeichnen, denn etliche Lehren des Hus, in denen er noch in der thomistischen Scholastik befangen sei (z. B. betreffend den Zölibat u. a.) teile er nicht.²⁹

Für das Verhör auf dem Wormser Reichstag hatte der päpstliche Nuntius Aleander eine Reihe häretischer Sätze aus Luthers Schriften zusammengestellt, die er zu widerrufen habe. Luther reagierte darauf mit kurzen, the-

25 WA Br. 2, 42 Z. 23–24.

26 WA Br. 2, 72 Z. 9–11.

27 WA 7, 91–151.

28 WA 7, 135 Z. 15–35.

29 WA 7, 136 Z. 4–20.

senartigen Anmerkungen in einer kleinen Flugschrift, in der er an fünf Stellen auf Hus und das Konstanzer Konzil Bezug nimmt.³⁰ Auf den Vorwurf, Luther habe behauptet, das Konzil habe aufs Schlimmste geirrt, antwortet er, das gelte vor allem für die Verurteilung des Kirchenverständnisses von Hus, und das sei eindeutig bibelkonform. Und in der Tat, wenn Hus ein Ketzer sei, weil er die Schwächen und Irrwege des Papsttums aufgedeckt habe, so sei Luther selbst wohl ein zehnfacher Ketzer, weil er viel größere und zahlreichere Laster des Papstes bloßgestellt habe. Aber die Wahrheit lässt sich nicht auf die Dauer verdrängen, und Luther ist bereit, die vom Konzil verdamnten Sätze des Hus zu verteidigen.³¹

Kurz vor Luthers Abreise zum Reichstag nach Worms erschien in Wittenberg das „Passional Christi und Antichristi. 1521“ mit 26 Holzschnitten von Lukas Cranach d. Ä.³² Antithetisch werden darin einerseits Bilder aus dem Leben Jesu solchen aus der prunkvollen Hofhaltung des Papstes gegenübergestellt. Zu jedem Bild hat Luther einen erklärenden Text verfasst. Solche antithetische Bilderreihen sind im 15. Jahrhundert in hussitischen Kreisen bekannt. Bereits Wyclif hatte einen Traktat „De Christo et suo adversario Antichristo“ mit 12 Darstellungen Christi und des Papstes verfasst. Auch Hus hatte das aufgegriffen und in der Bethlehemskapelle in Plakatform Christus und den Papst gegenübergestellt. Der Gedanke einer Antithese Christi und des Papstes als Antichrist wurde von Luther aufgegriffen und in Zusammenarbeit mit dem Künstler Lukas Cranach in sehr anschaulicher Weise verwirklicht. In einem Brief an Spalatin bezeichnete er das kleine Werk als „bonus pro laicis liber“.³³

Im Widmungsschreiben, das Luther seiner Schrift „Contra Henricum Regem Angliae. 1521“³⁴ als Vorwort voranstellt, richtet er sich an den Grafen Sebastian Schlik, den Herrn der böhmischen Grafschaft Elbogen. Darin nimmt er Bezug auf das von Heinrich VIII. in seiner gegen Luther gerichtete-

30 „Martini Lutheri responsio extemporaria ad articulos quos Magistri Nostri ex Babylonica et Assertionibus eius excerpserant, quos veniente WORMATIAM obiicerent tunquam haereticos. 1621“ (WA 7, 605–613).

31 WA 7, 612 Z. 2–24.

32 WA 9, 676–715, Bilder im Anhang.

33 WA 9, 687.

34 WA 10/II, 175–262.

ten Schrift „Assertio septem sacramentorum“ aufgegriffene Gerücht, Luther sei nach dem Wormser Reichstag nach Böhmen geflohen, seine Feinde hätten gejubelt: „Vicimus, haereticus fugit ad haereticos“. Mit seiner Widmung will Luther nun auf andere Weise, brieflich nach Böhmen kommen. Dabei seien die Böhmen gar keine Ketzer, es sei eine „summa perfidia et iniuria“, sie so zu nennen. Die Sache der Böhmen sei eine „iustissima causa“ und Hus sei ein „innocens vir“ gewesen. Zu Unrecht sei seine Lehre und auch der Gebrauch beider Gestalten beim Abendmahl verurteilt worden. Böhmen könne in vieler Hinsicht als Beispiel gelten, da es sich nicht ohne weiteres päpstlicher Herrschaft und Willkür fügt.³⁵

Ein Zeugnis seiner Teilnahme am Geschick der hussitischen Böhmen ist ein Schreiben Luthers an die Böhmisches Landstände vom 15. Juli 1522.³⁶ Er war von utraquistischer Seite um eine Meinungsäußerung im Blick auf eine mögliche Union mit Rom gebeten worden. Er nimmt zur Frage von Spaltungen Stellung und weist auf das Wesentliche hin, das im Evangelium gegeben ist. Seiner Meinung nach wäre eine Vereinigung nur unter der Bedingung möglich, wenn die Verurteilung der Lehraussagen von Johannes Hus und Hieronymus von Prag rückgängig gemacht würde.³⁷ Dann fügt er hinzu, dass er selbst und die Seinen Hus hochhalten würden, auch wenn ganz Böhmen (was Gott verhüten möge), sich von ihm wenden würde. Denn „er gehört zu uns, und wird unser sein“.³⁸

Auch in seiner Entgegnung auf die Abhandlung des Erasmus von Rotterdam „Über den freien Willen“ in seinem großen und wichtigen Traktat „De servo arbitrio. 1525“³⁹ kommt Luther an einer Stelle auf Johannes Hus zu sprechen. Er stellt fest, dass im Verlauf der Kirchengeschichte in der Kirche immer wieder Irrtümer vorkamen. Auf Konzilien wurde zum Beispiel oft weniger über Glauben und Frömmigkeit als über Steuerabgaben, Rechtsansprüche und über viele profane Dinge abgehandelt, die nicht unter

35 WA 10/II, 180 Z. 8 und 181 Z. 4–7.

36 WA 10/II, 167–174.

37 „...resistatis, ne utraque species Sacramenti vobis damnetur. Deinde, ne sanguine innocentem Johannis Hus et Hieronymi vestry damnetis cum suis dogmatibus“ (WA 10/II, 174 Z. 4–6).

38 „Johannem Hus asseremus, etiam tota Bohemia negarit: noster erit“ (WA 10, 174, Z. 10–12).

39 WA 18, 551–787.

Leitung des Heiligen Geistes standen. Unter dem Namen der Kirche wurde Unkirchliches betrieben, sogar Heilige wurden verurteilt, verstoßen, ja, verbrannt. Auch Johannes Hus ist mit vielen anderen heiligen Männern ein Opfer des inquisitorischen Ungeistes geworden.⁴⁰

Auch in seinen Tischreden ist Luther mehrfach auf Hus zu sprechen gekommen, so bezeichnet er ihn einmal als den „Beginner“ der großen, notwendigen Kirchenerneuerung. Hus habe im rechten Augenblick „mehr als die ganze Welt“ geschafft und Entscheidendes für die Christenheit geleistet.

Als von Papst Paul III. und vom Kaiser Karl V. nach langem Zögern endlich ein allgemein gewünschtes Konzil in baldige Aussicht gestellt wurde, beschäftigte sich Luther intensiv wieder mit der Geschichte des Konstanzer Konzils. In diesem Zusammenhang stehen auch einige Wittenberger Drucke mit Briefen von Hus. Im Nachwort zu Johann Agricolas „Übersetzung der Briefe Johannis Huß aus dem Gefängnis zu Konstanz an die Böhmen geschrieben. 1537“ äußert sich Luther ziemlich ausführlich über Hus.⁴¹ Hier heißt es: „Man muss sagen, dass ein trefflicher, großer Geist in diesem Mann Johannes Huß gewesen ist, der so christlich schreibt und lehret, so ritterlich mit des Todes Anfechtungen kämpft, so geduldig und demütig alles leidet und endlich männlich den schändlichsten Tod um der Wahrheit willen annimmt... Soll der ein Ketzer sein, so ist freilich noch nie kein rechter Christ auf Erden gekommen. Denn bei welchen Früchten soll man einen rechten Christen erkennen, wenn es diese Früchte Johannis Huß nicht sein sollen?“⁴² Das ist allenthalben offenbar, dass er sehr hoch gelehrt und gelehrter denn alle Doctores in Concilio gewesen ist, welches auch wohl beweisen seine Bücher ‚De ecclesia‘ und ‚Sermones‘.“⁴³ Luther weist darauf hin, dass auch der Kaiser Maximilian der Meinung war, man habe dem frommen Hus Unrecht getan. Auch Erasmus von Rotterdam habe von ihm geschrieben, er sei „exusus, non convictus“, verbrannt, doch nicht überwunden (widerlegt).⁴⁴

40 „Verum sub iis servavit suam Ecclesiam, sed ut non diceretur Ecclesia. Quot sanctos putas exusserunt et occiderunt iam aliquot saeculis soli illi inquisitores haereticae pravitatis? velut Johannem Hussum et similes, quorum saeculo non dubium est multos viros sanctos vixisse eodem spiritu...“ (WA 18, 651).

41 WA 50, 16–39.

42 WA 50, 34 Z. 16–19.

43 WA 50, 37 Z. 24–26.

44 WA 50, 36 Z. 13–18.

In der Vorrede zu einer anderen lateinischen Ausgabe von Hus-Briefen⁴⁵ äußert sich Luther zunächst ausführlich zur Kanonisierung der Heiligen und zum Heiligenkult. Er lehnt ihre Anrufung als Nothelfer ab, bejaht aber ihr Vorhandensein und ihre große Bedeutung als Vorbilder. Zu ihnen sei Johannes Hus zu zählen, der der beste und frömmste Mann gewesen sei.⁴⁶

Überblickt man die vielen Aussagen und Einschätzungen Luthers über das Leben und Werk des Johannes Hus, kann man feststellen, dass er ihn als wichtigen Zeugen des Glaubens, als mutigen Bekenner wahrgenommen hat. Er beurteilt ihn als vorbildlichen Christen und Lehrer, wenn er ihm auch nicht in allem folgen kann, da er in vielem noch der alten, thomistischen Scholastik verhaftet war. Seine Auffassungen entsprechen zwar dem reformatorischen Schriftprinzip, dringen aber nicht bis zum eigentlichen, zentralen Grundsatz der Rechtfertigung allein durch den Glauben vor. Das Evangelium wird als „lex Christi“ verstanden und dadurch trotz seines exklusiven Hochhaltens beinahe gesetzlich eingeengt. Trotz dieser Grenzen betrachtet Luther Hus als den glaubensmutigen Kämpfer für die Kirche als Gemeinschaft der Frommen, die nicht in der machtbessenen Hierarchie, sondern in Christus ihr Haupt hat.

Sein eigenes Wirken hat Luther in historischer Einschätzung in Kontinuität mit jenem von Hus sehen können. Er hat dessen angebliche Weissagung, dass seine Sache „nach hundert Jahren“ wieder aufkommen und dann bestehen werde, auf seine eigene Person bezogen und gedeutet: „Sankt Johannes Huß hat von mir geweissagt, da er aus dem gefengnis jns (nach) Behemerland schreib, sie werden jtz eine gans braten (denn Huß heißt eine gans). Aber über hundert jahren werden sie einen Schwanen singen hören. Den sollen sie leiden.“⁴⁷ In den Leichenpredigten für Luther von Justus Jonas und von Michael Coelius, auch durch Johannes Bugenhagen wurden diese Aussagen von der Gans und vom Schwan verbreitet und besonders im 17. Jahrhundert auch in Bildern, in denen Luther neben einem Schwan steht,

45 „Epistolae quaedam piissimae et eruditissimae Johannis Hus. 1537“ (WA 50, 121–125).

46 Luther schreibt: „In Numero istorum... habetur et hoc, quod in Constantiensi Concilio optimum et piissimum virum Johannem Hus damnavit... et eius loco alios quosdam pro sanctis et angelis ac diis novis commendavit adorandos et invocandos“ (WA 50, 124 Z. 26–30).

47 WA 30/II, 287 Z. 18–21.

populär. In Luthers Geburtshaus und in der großen Lutherhalle in Wittenberg begegnet dem Besucher der Schwan.⁴⁸

Luther hat sein eigenes Wirken vor dem Hintergrund von „Anfängen“ gesehen, die ins 15. Jahrhundert zurückreichen. Die Gestalt des Johannes Hus ist, wie wir sahen, bereits vor der Leipziger Disputation mit Eck für ihn bedeutsam, und in den großen Auseinandersetzungen mit anderen theologischen Gegnern spielt das Zeugnis von Hus dann zunehmend eine wichtige Rolle. Das gilt zum großen Teil für sein Verständnis von der Kirche, von den Sakramenten und vom geistlichen Amt. Der unbedingt geltende Grundsatz von Hus, dass man Gott mehr zu gehorchen hat als den Menschen und seine Gewissheit, dass sich die Wahrheit schließlich trotz aller Widerstände durchsetzen werde, gelten in gleicher Weise auch für Luther.

Was den böhmischen Reformator Johannes Hus beseelte und was er wollte, klingt nach 600 Jahren bis in unsere Tage nach. Wenn demnächst der fünfhundertsten Wiederkehr des Reformationswerks Luthers gedacht wird, so gehört das Gedächtnis an Hus wenigstens mittelbar dazu. Der Vergleich von Gans und Schwan deutet wohl auf eine Steigerung hin. Was sich bei den Vorreformatoren andeutete, ist in der Reformation als die große Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen und von der befreienden Kraft des Evangeliums zum vollen Durchbruch gekommen.

48 Zum Bildwort von der Gans und vom Schwan Näheres im Luther-Lexikon (hg. v. Volker Leppin und Georg Schneider-Ludorff, Regensburg 2014), Art. „Schwan“, 629f. Dort auch weitere Literatur, z. B. A. Hauffen, Huß eine Gans und Luther ein Schwan, in: I. v. Kelle, Untersuchungen und Quellen zur germanischen und romanischen Philologie, 2. Teil, Prager deutsche Studien 9, Prag 1908, 1–28.

Apostelgeschichte 6,1–6 als Frage an die Kirche heute¹

Paul PHILIPPI

I. Anlass und Ziel

Das Thema wurde mir 1980 von den Brüdern eines siebenbürgischen Pfarrkonvents (dem Unterwälder „Pfarrkapitel“) gestellt. Die Frage wie die Antwort sind daher praktisch-theologisch motiviert. Das heißt in diesem Fall: Es geht um legitime Verbindungen zwischen der biblischen Überlieferung und der gegenwärtigen kirchlichen Verantwortung. Daraus wiederum folgt, dass illegitime Verbindungen zwischen biblischen Aussagen und gegenwärtigem kirchlichem Selbstverständnis bestritten werden.

Die folgende Ausarbeitung versucht, unter eher systematischen Gesichtspunkten zusammenzufassen, was im mündlichen Vortrag erörtert wurde. Am Schluss stehen sechs Thesen als Ansatz zu einer Antwort.

II. Hergebrachte Deutungen von Apostelgeschichte 6

Jede Betrachtung der bekannten Perikope von der Einsetzung der „Sieben“ löst bei kirchlich eingeübten Hörern – fast reflexartig Assoziationen aus, die hergebrachte Deutungen reproduzieren:

- a. Man denkt an die Einsetzung der ersten „Diakone“ oder „Almosenpfleger“.
- b. Man nimmt als selbstverständlich an, dass „die Zwölf“ (Apostel) sich von einer Nebentätigkeit befreien, um sich ganz dem „Eigentlichen“ zuwenden zu können, auf welches es in der Gemeinde allein ankomme: auf den Dienst der Wortverkündigung und des Gebets.

¹ Überarbeiteter Beitrag aus der Festschrift für Bischof Erkki Kansanaho Spiritus et institutio ecclesiae, Helsinki 1980.

- c. Man folgert daraus eine Stufung der „Ämter und Dienste“: Danach stellen die von den Zwölf festgehaltenen Amtsobliegenheiten den unentbehrlichen Bestand kirchlicher Amts-Aufgaben dar; die von ihnen aufgegebenen Aufgaben erscheinen für die Kirche nachgeordnet und im Zweifelsfalle entbehrlich.

III. Die ekklesiologische Fragestellung

Die folgende Deutung widerspricht im Folgenden allen drei Teilaussagen (II. a-c) dieses Vorverständnisses. Dabei erhebt sie keineswegs den Anspruch auf Originalität. Der Widerspruch, den sie erhebt, stützt sich auf Autoren, die ich andernorts ausführlich zitiert habe.² Hier geht es nur um den erneuten Versuch, deutlich zu machen, worauf es m. E. ankommt, wenn man diese Perikope für ekklesiologisch-diakonische Begründungen heranzieht, die heute Geltung beanspruchen können.

Die folgende Deutung billigt dem Exegeten und Homileten zu, die Akzente bei der Auslegung dieser Verse auch ganz anders zu setzen. Manche Erkenntnis leitende Interessen dürfen Fragen stellen und entsprechende Antworten auslösen. Der Leser wird hier gebeten, der gestellten ekklesiologisch-diakonischen Fragestellung zu folgen und zu prüfen, ob eine dem bi-blischen Text angemessene Antwort darauf gegeben wird.

Es gilt wohl die Annahme, dass der Verfasser der Apostelgeschichte sich vorgenommen hat, von der Ausbreitung des Evangeliums, bzw. der Kirche, zu erzählen, wie die, von Jerusalem ausgehend, bis zur Hauptstadt des römischen Reiches gelangt ist. Zu dieser Erzählung gehört als ein entscheidender Moment der Anlass, dessentwegen ein Teil der „Urgemeinde“ Jerusalem verlassen hat; also die Geschichte vom Martyrium des Stephanus und die darauf einsetzende Verfolgung der Jerusalemer Christen. Um diese Geschichte zu erzählen, mussten Stephanus und seine Rolle den Lesern der Apostelgeschichte zunächst vorgestellt werden. Um dieses Verlaufs willen wird in Apg 6 über die Einsetzung „der Sieben“ berichtet. Wir befragen den Bericht nach einem Gesichtspunkt, der – absichtlich oder unabsichtlich –

2 Vgl. Paul Philippi, *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde*, Berlin 1960, 140ff.; Ders., *Christozentrische Diakonie*, ²1975, 263ff.

von diesem vordergründigen Ziel der Erzählung abweicht, der uns jedoch wichtige Einsichten eröffnet.

IV. Unterschiedliche Fragestellungen

Es scheint allgemein angenommen zu werden, dass hinter dem Bericht von Apg 6,1ff. Spannungen sichtbar werden, die in der Urgemeinde zwischen hellenistischen Diaspora-Juden und eingewanderten „Hebräern“ herrschten bzw. aufgekommen waren. Man mag in diesen Spannungen die Vorboten der Auseinandersetzung sehen, die Paulus später mit dem Judenchristentum auszutragen hatte. Man mag mit Klischees von „konservativ“ gegen „fortschrittlich“ arbeiten. Auch gibt es gute Gründe, soziologisch-sozialgeschichtlich zu argumentieren.³ Die hier verfolgte Fragestellung streift solche Gesichtspunkte, braucht diese aber nicht zu vertiefen. Nur einem von ihnen wird in der abschließenden These 6 ein wenig Rechnung getragen.

V. Wie sah es vor den Ereignissen von Apg 6 in der Urgemeinde aus?

Wichtiger als die hellenistisch-hebraistischen Spannungen, die für Lukas sicher im Vordergrund seines Berichtes stehen, erscheint für die diakonisch-ekklesiologische Befragung der Perikope ein anderer Umstand: Die selbstverständliche Voraussetzung, dass es in der Urgemeinde bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Erzählung einsetzt, eine „tägliche Diakonie“ gab, die in unserm Falle a.) die Witwenversorgung sicherte und b.) die bis zu dem Zeitpunkt des hier Erzählten wie selbstverständlich von den Zwölfen verantwortet wurde.

Wie man sich diese tägliche Witwenversorgung vorzustellen hat, ist im einzelnen (ekklesiologisch) nicht besonders wichtig. Doch sei auf entspre-

3 Vgl. z. B. Edwin A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert, Neue Studienbücher 4, Wuppertal 1964; Wayne A. Meeks (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, Theologische Bücherei Bd. 62: Historische Theologie, München, 1979.

chende Passagen in J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu hingewiesen⁴ sowie auf die Summarien von Apg 2,42–46 bzw. 4,32–35, die ihrerseits ergänzt werden durch das ‚Anschauungsmaterial‘ des Barnabasverkaufs (4,36f.) und des Ananias/Sapphira-Verkaufs (5,1–11), zweier Sonderfälle, die sich als solche freilich nur vom Hintergrund her der vorher berichteten Allgemeinpraxis verstehen lassen.

VI. Was gilt vom „urchristlichen Kommunismus“?

Man hat die genannten Summarien gerne überdeutet und einen urchristlichen Kommunismus in ihnen zu finden gemeint: eine Idealisierung der *aurea prima aetas*, der Goldenen Urzeit, die es dann umso leichter macht, alle ekklesiologischen Aussagen dieser Perikope, die (auch) auf die Kirche von heute zielen könnten, auf Distanz zu halten.⁵ Mancherlei Indizien lassen aber eine bescheidenere und eine zugleich für heute verbindlichere Deutung der Summarien zu.

Nach Apg 2,44 pflegten die Gläubigen ἐπὶ τὸ αὐτὸ alles gemeinsam zu haben (εἶχον – Imperfekt), und das heißt doch wohl, dass dies von ihren gewohnten (gottesdienstlichen) Versammlungen gegolten habe.⁶ Das weist in Richtung von 1Kor 11,20f., wo es als Verstoß gegen das Wesen des Herrenmahls angesehen wird, wenn ἐπὶ τὸ αὐτὸ „jeder“ sein eigenes Mahl genießt und damit die „Habenichtse“ (11,22) kränkt. Es geht also um eine Gemeinsamkeit der Mahlteilhabe, bei der den Habenden (Apg 2,45a; 4,32b) und den Bedürftigen (2,45b; 4,34a) „alles gemeinsam war“ (2,44; 4,32c).

4 Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 1958, II. Teil: Die sozialen Verhältnisse, A. Reich und Arm, 46–48.

5 Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen dem Vorläufer evangelischer Diakonie-Erneuerung F. Klönne und dem preußischen Bischof R.F. Eylert vom Jahr 1822 (bei Paul Philippi, Die Vorstufen des modernen Dakonissenamtes [1789–1848] als Elemente für dessen Verständnis und Kritik. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, Neukirchen 1966, 145f.), in welchem letzterer, aus Verehrung für Apg 4, praktische Konsequenzen für die Gegenwart verweigert.

6 Vgl. Hans Lietzmann, An die Korinther I und II, Handbuch zum NT Bd. 9, Tübingen 1949, zu 1Kor 11,20.

Gewiss: Die Einzelsexegese von 4,32–34 lässt nicht zwingend an das Mahl denken. Andererseits liegt von 2,42; 2,44; 2,46b her und in Verbindung mit 1Kor 11 das Milieu des Mahles so nahe, dass man auch 4,35; 4,37 und 5,1ff. am ehesten im Rahmen der (Mahl=)Versammlung einordnen kann. Und da diese Einordnung den urchristlichen ‚Kommunismus‘ zugleich am bescheidensten deutet, ist es wohl auch umgekehrt nicht zwingend, eine *ὑπερλίαν*-Deutung dieser Verse zu fordern, die unbedingt auf Außergewöhnliches, unerreichbar-Ideales hinauslaufen muss.

- a. Dazu stimmt auch eine andere Ermäßigung des Summarien-„Kommunismus“, die mir fast zwingend, jedenfalls aber möglich erscheint: Der Verkauf „des (ganzen) Besitzes“ und „der Häuser“ wird 4,34 gar nicht behauptet. Alle Besitzenden (und als solche zählen offensichtlich in erster Reihe die Eigner von Grundstücken und Häusern) pflegten (immer wieder) zu verkaufen und den Erlös des Verkauften (immer wieder) zu bringen und den Aposteln zu Füßen zu legen (4,35). Auch hier wird nämlich mit Partizipien des Präsens und im Imperfekt berichtet (*πωλοῦντες ἔφερον ... καὶ ἐτίθουν ...*), also im Sinne von sich wiederholenden Handlungen. Das schließt eine totale Selbstenteignung aus.⁷ Da die Verteilung des Beigebrachten gleich anschließt (4,35b), lässt sich der immer wieder – also häufig, in der Regel – erfolgende Vorgang wieder am ehesten in die (Mahl-) Versammlung einordnen.
- b. Die „Fälle“ Barnabas und Ananias/Sapphira weisen in die gleiche Richtung: Die Szene ist vermutlich wieder die der Gemeindeversammlung, aus der die „Jünglinge“ die Leichname jener Lügner gegen den Geist (5,3) hinaustragen (5,6.10). Auch stellt Petrus vorher klar, dass Ananias und Sapphira sowohl das Grundstück als auch den Erlös hätten behalten können. Doch wird man annehmen dürfen, dass sie einem in der Gemeinde geltenden Usus folgten, demzufolge Besitzende von ihren Erlösen auch die Bedürftigen (mit) versorgten. Ananias und Sapphira wollten

7 Karl Bornhäuser, *Der Christ und seine Habe nach dem NT, eine soziologische Studie*, Gütersloh 1936, hat gewichtige logische und philologische Argumente für das Verständnis unserer Acta-Summarien beigebracht. Auch 1Kor 11 werden die, von denen Rücksicht auf die *μὴ ἔχοντες* erwartet wird, mit Hausbesitz in Verbindung gebracht. Dass die Mutter des Johannes ein Haus besitzt, und zwar ein recht großes, wird in Apg 12,12 als unproblematischer Tatbestand erwähnt.

sich dabei offensichtlich in ein helleres Licht setzen als es ihnen zukam und gut tat; sie wollten sich ὑπερλίαν hervortun!⁸ Auch werden sie nicht bestraft, weil sie zu wenig vom Erlös beigebracht haben, sondern weil sie meinten, Gott belügen zu können.

VII. Das Versäumnis der Zwölf war verfehlt – aber unvermeidbar

Hilfsgemeinschaft gehörte also bis zum Einsetzen der Perikope von Apg 6 zur Wirklichkeit wie zum Selbstverständnis der Urgemeinde und wurde (und auch dies gehörte offenbar zum Selbstverständnis) von den Zwölfen (6,2) als von den berufenen Leitern der eschatologischen Gemeinde verwaltet und verantwortet. Es ist folgerichtig, wenn auch die Beschwerde der Hellenisten bezüglich der Witwenversorgung als voll berechtigt anerkannt wird. Die Zwölf haben von ihren „Amtspflichten“ her für die Witwen insgesamt sorgen müssen und hätten daher auch die hellenistischen Witwen nicht vernachlässigen dürfen (obwohl diese wahrscheinlich im Alltag in einem eigenen Sprach- und Kultur-Umgang lebten, der sich von den „Hebräern“ mehr oder weniger unterschied). Dieses Versagen der Zwölf wird vom Berichtstatter mit dem Anwachsen der Gemeinde eher pragmatisch erklärt als inhaltlich entschuldigt, aber es wird nicht einen Augenblick daran gedacht, die Sozialhilfe nun als nebensächlich oder gar als entbehrlich hinzustellen. Der Konflikt zwischen dem von Christus gegebenen Auftrag der Amtsträger und ihrer Leistungskraft, resp. der Weite ihres Aufgabenfeldes, wird nicht zugunsten des bestehenden Ämtergefüges und zu Ungunsten der Sozialverantwortung der Gemeinde gelöst. Vielmehr scheint es zur Integrität des ekklesiologischen (also gemeindlichen) Selbstverständnisses zu gehören, dass die Sozialhilfe im Rahmen des διακονεῖν τραπεζαῖς geschieht. Das kam bisher den Zwölfen zu – und gerade darum muss es wohl mit der Mahlleitung zusammengesehen werden und wieder so weitergehen, dass nun keine Beschwerde mehr nötig wird. Unsere Perikope lässt erkennen, dass die Kontinuität des ekklesiologischen Konzepts der sozialdiakonisch geleiteten Gemeinde(versammlung) als unaufgebbbar angesehen wird und dass dies Konzept der Leitungsverantwortung zur „Meinung und Ordnung“

8 Auf die Parallele zu den ὑπερλίαν-Aposteln des 2Kor sei ausdrücklich verwiesen.

des Christus gehört und darum selbstverständlich auf diese Norm hin ausgerichtet bleiben muss. (Darüber, dass und wie diese christozentrisch begründet erscheint, habe ich mich andernorts so ausführlich geäußert, dass es hier auf sich beruhen darf.⁹)

VIII. Von der einen Gesamtgemeinde zu den vielen Einzelgemeinden

Um die Kontinuität dieses „Konzeptes“ zu gewährleisten (und „Konzept“ meint hier die Substanz der von Christus eingesetzten Handlung), darf, ja muss sogar die Kabinettsfrage gestellt werden: Die einmalige eschatologische Leitungsgruppe der Zwölf muss aufgesprengt bzw. personell ergänzt werden, damit das Wesen der Christusgemeinschaft nicht Schaden leide – und zu dessen Integrität gehört der soziale, diakonische Bereich. Die notwendige Ergänzung geschieht nun durch personelle Erweiterung oder Vermehrung im Leitungsamt, durch eine geordnete Sukzession, welche es in der Zukunft ermöglichen wird, dass sich viele gleichberechtigte Gemeinden werden entwickeln können, die alle von gleicher „Qualität“ sein werden: Die Berichte von Apg 6 und 7 bilden ja den Auftakt zur Mission in aller Welt!

In diesem Sinn ist die organisatorische „Innovation“ zu verstehen:

- a. Als „Apostel“ sind die Zwölf zunächst verpflichtet, das Zeugnis von der Auferstehung weiterzutragen (4,33). Bei dieser kirchenbegründenden Aufgabe können sie durch niemanden vertreten werden. Sie haben in dieser Rolle – mit Calvin zu reden – ein „außerordentliches“ Amt, das später nicht durch andere in die Kirchengeschichte hinein fortgesetzt wird.
- b. Mahlleitung aber und, damit zusammenhängend, der Charakter der Gemeinde als Hilfspersonengemeinschaft, gehören offensichtlich zum ordentlichen Bestand jeder neu sich versammelnden Schar von Gläubigen. Darum wird nun 6,3 der exemplarische Schritt getan aus der Erstmaligkeit der Leitungsverantwortung durch die Zwölf (vgl. Lk 22,30) in die Kontinuität jedweder kirchlichen Existenz in der weiten Welt (Joh 13,35).

9 Philippi, Christozentrische Diakonie, bes. 28–32.

- c. Es ist das zugleich der Schritt von der einen lokal überschaubaren Gesamtgemeinde (die unter den Zwölfen bisher gewissermaßen *in nucleo* zusammenlebte) zu den vielen Orts- und Teilgemeinden, auf die hin die Kirche sich entfalten musste.
- d. Oder um das Gleiche noch einmal anders zu wenden: Die Zwölf sind in den Konflikt geraten zwischen dem prinzipiellen Vorrang ganzheitlicher Leitungsverantwortung (die Rede von Christus und das damit verbundene in Christus diakonisch qualifizierte Mahl gehören zusammen; sie bilden eine Einheit) und der besonderen Verantwortung, die ihnen als den apostolischen Auferstehungszeugen unaustauschbar und unabgebbar zugefallen ist.
- e. Durch die in Apg 6 vollzogene Lösung dieses Konflikts kommt beides zu seinem Recht: Einerseits wird der prinzipielle Vorrang der Integrität von Mahlverantwortung, wie sie jeder Gemeinde zugemessen ist, festgehalten – und andererseits bleibt die Sonderstellung des Aposteldienstes, der nur den Zwölfen zugemessen ist, bestehen. Und, um dies zu wiederholen: Historisch geschieht hier ein entscheidender neuer Schritt von der einen Gesamtgemeinde zu den vielen zukünftigen Orts- und Teilgemeinden.

IX. Ortsgemeindliche Leiter

Damit verbunden geschieht nun die erste *vocatio*, die nicht durch den Herrn unmittelbar erfolgt, sondern die mittelbar, aber *rite*, nämlich nach dem geltenden Brauch der Betroffenen geschieht: Da es um eine hellenistische Beschwerde ging, werden, dem Brauch der hellenistischen Diaspora-Juden folgend, sieben Männer zur Leitung der Gemeinde erwählt und unter Gebet und Handauflegung durch die Apostel eingesetzt. Die erste Ortsgemeinde hat sich – darf man dieses biologische Bild verwenden? – abgenabelt. Die Wahl geschieht durch die Gemeinde, die Bestätigung der Gewählten erfolgt durch die bereits amtierenden, berufenen Gemeindeleiter, in der Folge dann

also durch die Bischöfe. Das wird später zum normativen Verfahren bei der Bischofseinsetzung werden.¹⁰

Man wird kaum fehlgehen, wenn man sich jenen anschließt, die aus solchen Indizien folgern, dass wir in den Sieben ein ortsgemeindliches Leitungsgremium erblicken sollten, das hier zwar neu kreiert wird, das aber von seinem Wesen her schon immer zum Wesen des Mahles und Leitungsamtes gehört, wie Christus es eingesetzt hat. Die Sieben nehmen nicht das Amt der Diakone vorweg, die dann in den späteren paulinischen Gemeinden aufkommen und dort quasi zum Exekutivorgan des Bischofs werden – als welche sie dann vornehmlich im sozialen Bereich dessen Verantwortung mittragen.¹¹ Diese Diakonen-Rolle hat man in die Sieben erst seit etwa Irenäus hineinzulesen begonnen, nachdem sich das episkopal-diakonale Doppelamt der paulinischen Gemeindeverfassung mit der älteren presbyterialen Überlieferung im dreifach gegliederten Amt der ganzen Alten Kirche durchgesetzt hatte. Von früh an aber gab es innerhalb der Einzelgemeinden Leitungspersonen höherer Ordnung, Leitungsaufgaben mittlerer Ordnung und solche niedrigerer Ordnung – wiewohl die hierarchische Stufung in „höher“ und „niedriger“ in der christlichen Gemeinde wenig angemessen erscheint.

X. Die Sieben sind nicht (Vorläufer der) „Diakone“

Die spätere hierarchische Entwicklung kann man *ex eventu* natürlich auch in Apg 6,1ff. hineinlesen. Ein Moment des Rechts für eine solche Sicht lässt sich durch die Beobachtung beibringen, dass es in der Kirche von früh an eine quasi amtliche Zuordnung von leitenden *πρεσβύτεροι* und ausführenden oder begleitenden *νεώτεροι* gab, auf die zusammen gemeindliche Ver-

10 Vgl. Hans Dombois, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung: ZEvKR 2/1952–53, 1–23. In der Kirche der Siebenbürger Sachsen ist es 1224 als altes Recht festgeschrieben worden, dass die Gemeinden ihre Pfarrer selber wählen und die Gewählten ihrem (Diözesan-)Bischof zur Ordination präsentieren. Diesem „Dualismus“ (Dombois) von Gemeindevahl und übergemeindlicher Kirchengemeinschaft trägt das Ordinationsverfahren bis heute Rechnung: Zwei „Kirchenväter“ präsentieren den gewählten Pfarrer dem Bischof zum Ordinationskolloquium und zur Ordination. Bei der gottesdienstlichen Einführung des Ordinierten rufen sie ihn vor versammelter Gemeinde als ihren Pfarrer noch einmal aus.

11 Deswegen wird in der Kirchengeschichte oft einer der Diakone Bischofsnachfolger!

antwortung übertragen wurde, wobei jedoch den einen die Rolle des Senior-Partners zukam, den anderen die des „Junior“.¹²

Dass es solche Junioren schon zur Zeit des Leitungsmonopols der Zwölf gegeben hat, wurde u. a. schon von L. v. Mosheim und von J.H. Wichern beobachtet.¹³ Auch muss zur Interpretation dieser Beobachtung gesagt werden, dass diese Junioren in jener Funktion erscheinen, die später den paulinischen und nachpaulinischen Diakonen zukommen werden. Man denke an die Dienst tuenden „Jünglinge“ von Apg 5,6 und 5,10. Aber diese Junioren sind es eben, die als Vorgänger oder Vorform der späteren Diakone gelten können, nicht aber als Vorläufer der „Sieben“ von Apg 6!

XI. Die Sieben sind Leiter ihrer Ortsgemeinde

Vielmehr werden wir annehmen können, *hos septem viros fuisse episcopos et presbyteros*,¹⁴ d. h. sie bilden ein „Leitungskollektiv“ im Sinne der Diasporasynagoge und verkörpern ein Stadium, in welchem sich aus einem solchen Kollektiv noch kein monarchischer Episkopat herausgebildet hat. Eine Parallele könnte es z. B. in Philippi gegeben haben, wo (nach Phil 1,1) mehrere Episkopen genannt werden, denen weitere Diakone schon zugeordnet sind. Auch ist für Korinth die Gleichung erwogen worden: Die Bezeichnung „Presbyter“ umfasse Episkopen und Diakone, demnach ein episkopales Leitungskollektiv, welchem dann Juniorpartner als Diakone zugezählt wurden (vgl. 1Clem 42,2–4). Dass in diesem Zusammenhang Senioren und Junioren gemeinsam als ἐπισκοπή gezählt oder bezeichnet werden (44,1.4), stützt zwar nicht unmittelbar unsere These, derzufolge es sich in Apg 6 um *episcopos et presbyteros* handelt. Vielmehr drängt diese Parallele unsere Argumen-

12 Vgl dazu vor allem auch Austin Marsden Farrer, The Ministry in the New Testament, in: Kenneth E. Kirk (Hg.), The Apostolic Ministry. Essay on the History and the Doctrine of Episcopacy, London 1946, 113–182. Danach begann Paulus seine Missionstätigkeit als „Junior“ des „Seniors“ Barnabas, um dann, selber zum „Senior“ geworden, mit dem „Junior“ Silas auszusziehen, während Barnabas als neuen Juniorpartner Markus zu sich nimmt. Wahrscheinlich handelt es sich um den Barnabas von 4,36f.

13 Vgl. Johann Hinrich Wicherns „Gutachten die Diakonie und den Diakonat betreffend“, Aktenstücke aus der Verwaltung des Ev. Oberkirchenrats, Berlin 1856, III/2, 15.

14 Justus Henning Böhmer, XII Dissertationes iuris ecclesiastici antiqui ad Plinium Secundum et Tertullianum, Leipzig ²1729, 377f.

tation zu einer Relativierung dieses Unterschieds. Gegen diese sperren wir uns auch keineswegs,¹⁵ solange folgendes klar bleibt: Apg 6 berichtet nicht von der Einsetzung eines nachgeordneten gemeindlichen Unteramtes, welches etwaige gemeindliche „Oberfunktionen“ (wie Wortverkündigung und „Sakramentsverwaltung“ – Termini, die aus einer viel späteren Denkweise stammen!) – den Zwölfen überlassen und weitgehend auf die Witwenfürsorge begrenzt war. Vielmehr erfolgt hier so etwas wie eine Teilung in ortsgemeindliche Kompetenzen für die Sieben und übergemeindliche Zuständigkeit für die Zwölf. Oder: Auf Ortsebene haben die Zwölf sich „Amtskollegen zugesellt“.¹⁶

XII. Die neugeschaffene, vom Wesen her nötige Kompetenzebene „Ortsgemeinde“.

Die neu geschaffene ortsgemeindliche Kompetenzebene für die Sieben schließt, so lautet unsere Hypothese, die gleiche Mahlleitung ein, die bis dahin (nur) die Zwölf ausgeübt hatten – deren Amtsführung aber eben (6,1) bemängelt worden war. Die Berechtigung dieser „Mängelrüge“ war (6,2ff.) von den Zwölfen implizit anerkannt worden. Die sieben Gewählten und Eingesetzten sind alle, ihre Namen beweisen es, Hellenisten. In der hellenistischen Diasporasynagoge leitet seit jeher ein Siebenergremium die Gemeinde. In der christlichen Gemeinde fallen nun Gemeindeleitung und Mahlleitung zusammen. Mit der Mahlleitung hängt die Witwenversorgung zusammen. So wird man denn die Sieben als Leiter der hellenistischen Ortsgemeinde in Jerusalem ansehen dürfen – wobei offen bleibt, wie sich diese (Teil?-)Ortsgemeinde zur christlichen Gesamtgemeinde Jerusalems verhielt. Die Zwölf mögen die Leitung im hebräischen Teil beibehalten haben – oder auch nicht: darüber erfahren wir hier nichts. Denn diese Neuaufgliederung der Gesamtgemeinde ist ja auch nicht die gezielte Absicht des Berichtes. Die

15 Vgl. auch 1Kor 16,15 in der Zusammenschau mit 1Clem 42,2ff., wonach Paulus meist die Erstbekehrten zur Gemeindeleitung berufen hat. In diesem Sinne werden die Korinther aufgefordert, dem „Erstling“ Stephanas gehorsam zu sein, während von ihm selber gesagt wird, er habe sich mitsamt seinem Hause zur Diakonie bereitgestellt. Ähnliches könnte zu Frauengestalten wie Lydia (Apg 16) oder Phoebe (Röm 16) gesagt werden.

16 Paul Gaechter, Die Sieben: ZKTh 74/1952, 129–166, hier: 145.

Zwölf halten sich jedenfalls für ihre gesamtkirchlichen Pflichten frei. Wir stehen ja, noch einmal sei es gesagt, an der Schwelle der über Jerusalem hinausgehenden Mission. Das ist es, worum es dem Berichtersteller geht: Mit der Stephanus-Geschichte, zu der Apg 6 den Auftakt darstellt, setzt Lukas gerade an, hierüber zu berichten. Und dass die Apostel auch weiterhin überall den Mahlvorsitz übernehmen konnten (ohne dabei gleichzeitig auch die ständige Leitungsverantwortung in einer Ortsgemeinde zu haben), lehrt etwa das Auftreten des Paulus in Troas, Apg 20,11. Umgekehrt aber üben die Sieben auch den Dienst der Wortverkündigung aus, wie der Fortgang der Stephanusgeschichte (Apg 6 und 7) und die Philippus-Perikopen (8,5f. und 8,26ff.) es uns zeigen.

XIII. Sozial-diakonische Folgen

Die Philippus-Perikopen berichten von einer Zeit, in der die Hellenistengemeinde von Apg 6 bereits zerstreut war. Ihre Zersprengung hängt mit der Stephanusgeschichte zusammen. Nur dieser Stephanusgeschichte wegen wurde uns vielleicht die Septemviren-Einsetzung überhaupt erzählt. Wir behaupten also nicht, die von uns herausgelesenen Antworten auf unsere ekklesiologischen Fragen lägen in der Aussageabsicht des Lukas. Wir meinen nur, dass sich diese Antworten in seinem Berichte deutlich spiegeln.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass E.A. Judge mit seiner sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise Recht hat, wenn er im hellenistischen Gemeindeteil (einschließlich jener „Griechen“ aus Joh 12,20 und den „Judengenossen“ Apg 2,11) eine verhältnismäßig vermögende „Ausländerkolonie“ sieht, deren Sonderstellung auch die theologischen Streitigkeiten und gerichtlichen Maßnahmen provoziert haben, von welchen wir 6,9ff. und 8,1ff. hören. Hellenisten waren die verurteilten Christen, unter ihnen Stephanus; Hellenist – in gewisser Weise – war auch der konservative Vertrauensmann des Gerichts, Saulus.¹⁷ Mit der Versprengung der hellenistischen Kolonie aber beginnt: a.) der christliche Glaube sich auch außerhalb Jerusalems zu verbreiten: Daher der Zug des Paulus nach Damaskus, des Petrus nach Caesarea, des Barnabas

17 Dass Paulus sich einen Hebräer nennt (2Kor 11,22), ändert nichts daran, dass er aus der jüdischen Diaspora stammt.

und Petrus ins neue christliche Zentrum Antiochia. Daher auch das dadurch notwendig gewordene Apostelkonzil über das neu definierte Verhältnis zu den Heidenchristen! b.) Gleichzeitig aber – und hier setzt eine diakonische Komponente der historischen Entwicklung ein – verarmt die Jerusalemer Gemeinde. Hatte das finanzielle Missverhältnis von Hebräern und Hellenisten zu jener Vernachlässigung hellenistischer Witwen und daraufhin zum Ausgleich dieser Spannung durch das Institut der Sieben geführt, so scheint es nicht ausgeschlossen, dass die Leitung der (gesamten?) Gemeindeverwaltung diesen hellenistischen Amtsträgern gerade darum übertragen wurde, weil sie als die besseren Finanzfachleute mehr davon verstanden.

c. Mit der „Ausländerkolonie“ verliert die Jerusalemer Christengemeinde auch ihre Finanzkraft. Daher dann die berühmte „Kollekte“ von Gal 2,10; 1Kor 16,1–3; 2Kor 8 und 9.: „Die hellenistischen Mitglieder waren bereit, ... ihre brüderliche Unterstützung fortzusetzen; sie sandten Geldmittel aus den meist guten finanziellen Hilfsquellen der in ihren Heimatländern neu gegründeten Gruppen.“¹⁸

XIV. Soziale Geistlichkeit

In modernen Auseinandersetzungen über das Entstehen und das Verstehen des Amtes in der Kirche hat es immer wieder auch Befremden erregt, dass im Bischof, Presbyter und Diakon nicht diejenigen zu Trägern der Amtssukzession wurden, die in erster Linie durch Predigt, Weissagung, Heilungskraft gekennzeichnet waren, sondern diejenigen, die es mit Verwaltung und Geld zu tun hatten. In solchem Befremden spielt die protestantische Erbneigung zu einem eher humanistischen „Geist“-Verständnis eine Rolle: Für Jünger Rudolf Sohms sind das Recht und damit wohl auch die Verwaltung eher

¹⁸ Judge, *Christliche Gruppen*, 54f. – Zugleich scheinen, über die finanzielle Notlage der Jerusalemer Christen hinaus, „koinonische“ Gründe hinter der paulinischen Kollekte zu stehen (2Kor 8,4), die in der vorchristlichen jüdischen Proselytentradition wurzeln und durch das sog. Apostelkonzil (Apg 15) und durch Paulus in jeweils verschiedener Akzentsetzung aufgenommen wurden: „Die religiöse Übung des Almosens der „Gottesfürchtigen“ wird in ihrer gruppensoziologischen Relevanz als Zeichen für Bekehrung zu demselben Bekenntnis und für eine bestimmte Art von Gemeinschaft.“ Vgl. Klaus Berger, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*: *New Testament Studies* 23/1977, 180–203, hier: 195ff., bes. 199, aber auch schon 189f.

ungeistliche, weil profane, auf Materie bezogene, weltliche Angelegenheiten. Hingegen scheinen Denken und Reden edler und eben geistesnäher als Geld verwalten und Tische decken. Aber eine solche spiritualisierende „Geist“-Vorstellung treibt unsere Ekklesiologie allzu leicht in die Alternative (und aus der Alternative in das Wechselbad) „zwischen Sohm und Rom“. ¹⁹ Geistlich ist, nach christozentrischem Verständnis des Neuen Testaments, auch der dem Geist entsprechende Umgang mit Geld und mit Sozialverantwortung, wenn diese im *genus diaconicum* der Christusoffenbarung wurzelt. ²⁰ Und so folgt es „aus der Natur der Sache, dass in Gemeinden, ... in welchen die barmherzige Hülfeleistung so sehr im Vordergrund stand, die Verwaltungs- und Finanzbeamten eine hervorragende Stellung eingenommen haben“ ²¹, und dass gerade von ihnen Glaubensfülle (Apg 6,5), heiliger Geist und Weisheit (6,3,5) erwartet wird. Ekklesiologische Kontinuität gründet auch in einer κοινωνία τῆς διακονίας (2Kor 8,4), die, vom Mahl ausgehend, die helfende Gemeinschaft der jeweils Stärkeren mit den jeweils Schwächeren auch mit allen Konsequenzen ordentlicher Verwaltung verbindet (1Kor 16,3f.).

XV. Kirchliches „Amt“

Die Entscheidung, die sich in Apg 6 vollzieht und spiegelt, weist uns darauf hin, dass die Kirche weder (nur ²²) ein Kultverband werden sollte, wie doch religionspolitische Beobachter von außen und hierarchische Tendenzen aus ihrem Inneren es seit damals immer wieder meinen; noch sollte sie nur ein neues ethisches Denken herbeiführen, wie idealistische oder liberale Missverständnisse es nahelegen. Das „fleischgewordene Wort“ ist weder nur auf geredete Worte noch nur auf rituelle Handlungen reduzierbar, noch ist es als die Addition dieser beiden Angebote begreifbar. Auch die im Luthertum

19 Eduard Schweizer, Die neutestamentliche Gemeindeordnung, 358.

20 Philippi, Christozentrische Diakonie, 217ff.

21 Edwin Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Alterthum. 8 Vorlesungen, Gießen 1883, 28. Vgl. am gleichen Ort auch Adolf von Harnack (der das Werk von Hatch übersetzte und mit einem Nachwort verah), 238f.

22 Vgl. Paul Philippi, Der Evangelische Gottesdienst zwischen Kultfunktion, Missionsveranstaltung und Dienstgemeinschaft, in: H. Chr. von Hase/A. Heuer/P. Philippi (Hgg.), Solidarität + Spiritualität = Diakonie, 1971, 115–130.

beliebte Formel *verbum et sacramentum* darf nicht zu solcher Verkürzung führen. Die Kirche als ein Zeichen des kommenden Reiches ist ein Sozialverband, ins Leben gerufen durch die Predigt, geboren durch die Taufe, im Mahl zum Werk des Dienstes zugerüstet, wodurch der Leib des Christus erbaut werden soll ... (Eph 4,12ff.). Die Gemeinschaft der Heiligen ist als solche auch eine Hilfsgemeinschaft. Gemeinde der heilenden Geheilten und der getragenen Leidenden; der Starken und der Schwachen – der einander Stärkenden, der Sorgenden und der Umsorgten. Und die Kirche ist dies nicht nur kontingent, sondern sie ist es in der kontinuierlich weitergegebenen Verantwortung, die wir „Amt“ nennen. „Amts“-Sukzession gilt für das Helfen nicht weniger als für das Predigen des Evangeliums, denn es gehört zu der Realpräsenz, die uns im Vollzug des Mahls geboten und angeboten ist. Und das *ubi et quando visum est Deo* der Geistesgaben (CA 5) schränkt die Verantwortung für solche Kontinuität im Falle der Predigt nicht weniger ein als im Falle des Helfens. Der ἐπίσκοπος soll für das ἐπισκοπεῖν in der Gemeinde sorgen und soll ἐπισκοπεῖν. Und solche ἐπισκοπή findet nicht (nur) durch einen statt, sondern durch viele, im Grunde durch alle. Doch damit niemand und nichts übersehen werde (Apg 6,1), was zur διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ gehört, sind stets einige namens der ganzen Gemeinde damit betraut – meinetwegen in Stufungen, bestimmt mit unterschiedlichen Aufgaben (Eph 4,7), jedenfalls aber zusammen, gemeinsam. Und dieser Auftrag bleibt bei der Einzelgemeinde nicht stehen, so gewiss er bei ihr beginnen und in erster Linie in ihr eingeübt werden wird. Er erfasst jeden Einzelnen und umfasst die Welt. Aber er lebt in der Mahlgemeinde, an deren Tischen die Gegenwart des kommenden Herrn mitgeteilt wird an alle, die mühselig und beladen sind.

XVI. Amt als Träger der wesentlichen kirchlichen Verantwortung

Apg 6,1–6(7) redet nicht nur vom historischen Ereignis der hellenistisch-judenchristlichen Spannungen. Unsere Perikope will auch nicht nur die damit zusammenhängenden Folgeereignisse der Stephanusverfolgung und der Hellenisten-Zerstreuung und des Missionsbeginns vorbereiten. Apg 6 erzählt auch nicht von der apostolischen Erfindung eines neuen Amtes. Apg 6,1ff. zeigt uns, wie der Auftrag an die Jünger, Gemeinde zu bauen, von der

diakonischen Komponente dieses Auftrags her dazu führt, die Umsetzung des unteilbaren, qualifizierten Auftrags in die ortsgemeindliche Aufgliederung so vorzunehmen, dass die Integrität der κοινωμία τῆς διακονίας erhalten bleibt. Dass aber die ortsgemeindliche Aufgliederung der Gemeinde von ihrem Wesen her, also von Christus her, geschehen muss, teilt uns diese Perikope ebenfalls implizit mit.

Die kontinuierliche Notwendigkeit zu solch einer Umsetzung besteht heute ebenso wie damals. Die Kontinuität der Verantwortung für diese qualifizierte Integrität nennen wir in der Kirche „das Amt“.

Abschließende Thesen:

1. Die Kirche ist nicht nur ein Rede- und Kult-Verband, sondern ein Liebes- und (Für-)Sorge-Verbund, für welchen die Inhalte einer bestimmten „Rede“ (nämlich die Verkündigung des Evangeliums) und ein bestimmter „Kult“ (nämlich Taufe und Mahlgemeinschaft) die Maße abgeben.
2. a.) Die Sorge der Kirche für Arme und Benachteiligte gilt zunächst (in der eigenen Gemeinde. b.) Die Sorge der Kirche reicht weiter zu den Gemeinden in der Welt. c.) Die Sorge der Kirche reicht über die Gemeinden hinaus („Brot für die Welt“). d.) Die Sorge der Kirche geht von der im Mahl verbundenen Gemeinde aus.
3. Die Für-Sorge in der Kirche hängt mit dem Mahl zusammen, weil diese gestiftete Gemeinschaft ist, nicht als Addition von priesterlicher Kultfunktion + laikalem Kultkonsum missverstanden werden darf.
4. „Das Amt“ in der Gemeinde hat einen dienenden Leitungsauftrag, nicht nur einen (wie auch immer gearteten) Funktionsauftrag. Dieser dienende Leitungsauftrag heißt Episkopat und Diakonat.
5. In seiner Organisationsform hat diese diakonische Leitungsverantwortung großen Anpassungsspielraum an mancherlei gesellschaftliche bzw. kulturelle Lebensformen.
6. Auch bei gleichem Glauben kann eine nach Sprachgruppen und Kulturformen unterschiedene Organisationsform der Gemeinde angemessen sein. Kirchengemeinschaft kann durch respektierte Vielfalt geradezu gesichert werden.

Transcending Confessional Borders

The Ecumenical Vocation of Roger Schutz

Korinna ZAMFIR

Hans Klein is not only a thorough and insightful biblical scholar, but also a man of great openness, for whom ecumenism is not mere theory, but a way of living. He relentlessly opened new paths of friendship and collaboration with colleagues of other denominations and was always present in the community, desirous to bring about change and renewal. This essay on Roger Schutz and the ecumenical vocation of the Community of Taizé is meant to be a token of my recognition of Hans Klein's commitment.

2015 is the year of multiple commemorations in and around Taizé. In May, Roger Schutz would have turned 100. 75 years ago, during the war, young Roger, 25 at that time, left Switzerland for the poor French village of Taizé, determined to become a sign of reconciliation and to found a monastic community dedicated to this vocation. Ten years have elapsed since his tragic death. And to continue on a personal note, 25 years have passed since my first visit to Taizé, when frère Roger was still quite active and present among those who spent there some time in prayer and recollection. I must avow that frère Roger is the personality who had, through his writings and example, the greatest influence on my way of understanding ecumenism, and whom I still remember with deep affection, as a man radiating peace, kindness, and holiness. His ecumenical steps, taken with gentle determination, contributed decisively to the advancement of Christian communities toward reconciliation.

In what follows I shall briefly address the calling of frère Roger and the community of Taizé to be a parable of communion and reconciliation, then turn to Schutz's vision of Christian unity and his delicate and difficult decision to pursue this vocation by transcending confessional borders. In this last section I refer to his relationships with the French Protestant Church

and the Catholic Church. I cannot cover his contacts with the Orthodox Church, nor the initiatives in the service of the destitute.

Roger Schutz and the parable of reconciliation

The ninth son of a pious and grave Swiss Reformed minister, Charles Schutz, and of a serene, sensitive, artistically endowed French mother, Amélie Marsauche, Roger was born in Provence (Vaud) on May 12, 1915. His family background had a decisive influence on his life and thought.¹ In his commitment to promote reconciliation he followed, as he repeatedly recalled, the path of his maternal grandmother. During the Great War Louise Marsauche, a woman of great determination coming from a Huguenot family had opened her house to those in need, to counter the hatred and misfortune that tore Europe apart. In her desire for peace and reconciliation between Christians she decided to visit a Catholic church, without breaking however with her own faith. In essence, Roger did the same, even when his oeuvre surpassed the symbolic significance of his grandmother's gesture.

After recovering from a serious disease and a religious crisis, Schutz registered as a student at the Theological Faculty (the *Faculté Libre*) of Lausanne. Lausanne was marked at the time by significant tensions between theological currents. A well-established liberal theology was challenged by an emerging neo-Calvinism and the growing influence of Barth.² Students, professors and ministers were increasingly aspiring to a spiritual life and a pastoral ministry with solid biblical and dogmatic foundations, doubled by a sense of the transcendence of the word of God and of the liturgy, distancing themselves from an experiential theology (*Erfahrungstheologie*) and a social Christianity (*soziales Christentum*) with little interest in such matters. This confrontation between different theological traditions produced certain anxiety and a feeling of urgency and dissatisfaction among students, who deemed that the theology they were learning was rather remote from the real

1 On the life of Roger Schutz: Kathryn Spink, *A Universal Heart: The Life and Vision of Brother Roger of Taizé*, London 1986; Jean-Claude Escaffit/Moïz Rasiwala, *Histoire de Taizé*, Paris 2008; Silvia Scatena, *Taizé: le origini della comunità e l'attesa del Concilio*, Berlin 2011.

2 For an excellent overview of the theological trends: Scatena, *Taizé*, 27–33.

concerns of the world.³ Partly because of this atmosphere, partly because he had to study theology following the wishes of his father and not his own inclinations, young Roger was not enthusiastic about his studies. As he later wrote, he never liked theology.⁴ The theological dissensions which, in his view, were needlessly exaggerated caused him a feeling of discomfort. He was, along with other colleagues, in quest for spirituality, desirous to discover the purpose of his life and the will of God in it.⁵ He was more concerned with inspiring the spiritual progress of his colleagues and with work in small communities, rather than with his academic career.⁶ The semester in Strasbourg (1938) opened him new theological perspectives and in particular the experience of a community life among students.⁷

Already as a student, Roger was seized by the desire to lead a community life in prayer. His interest for the monastic lifestyle developed early, under the influence of family readings on the French abbey of Port-Royal and the reform of Angélique Arnauld.⁸ This interest was preserved during his years in Lausanne, as he wrote his thesis on the monastic ideal before St. Benedict and its conformity with the Gospel.⁹

The community he eventually founded grew out in fact from the initiative of Protestant students. In 1939 the Christian Student Association elected Schutz as its president. In this quality he organised the „Grande Communauté“ (1942), a group meant to sustain students and intellectuals through symposia and recollections in their attempt to live a socially engaged reli-

3 Scatena, Taizé, 29–31. An important exponent of these concerns was Jean de Saussure, pastor of Saint-Pierre's Cathedral in Geneva, professor of theology at Lausanne from 1944, a member of the Groupe des Dombes and the minister of the Grandchamp Community. On the contacts between de Saussure, Paul Couturier, Roger Schutz and Max Thurian within the Groupe des Dombes: Catherine E. Clifford, *The Groupe Des Dombes: A Dialogue of Conversion*, New York 2005, 41–45.

4 Scatena, Taizé, 33 („je n'ai jamais aimé la théologie“), referring to a correspondence with fr. Roger Giscard.

5 Scatena, Taizé, 33–34.

6 Scatena, Taizé, 39.

7 On the lectures of Henri Stohl on Luther and Bucer, those of Jean-Daniel Benoit on pastoral and spiritual care, and the life in the seminary of Strasbourg, Scatena, Taizé, 49–50.

8 Spink, *A Universal Heart*, 14–16; Scatena, Taizé, 43–44.

9 *L'idéal monacal jusqu'à saint Benoît et sa conformité avec l'Évangile*, defended in 1943.

gious life following the Gospel. The first members of the Community of Taizé were young graduates. Beside Schutz, Max Thurian studied theology in Geneva, Pierre Souvairan agronomy in Zürich. Daniel de Montmollin also graduated from the Theological Faculty in Lausanne. In the years to come joined Robert Giscard, who obtained a degree in medicine in Paris, Axel Lochen, who studied theology in Paris and Geneva, and Albert Lacour.

When Schutz took the decisive step to settle in the poor village of Taizé (Burgundy), in the neighbourhood of Cluny, a city with a great Benedictine tradition, the Second World War had already erupted. The young Schutz was deeply concerned about the reasons of the hatred and mistrust that opposed Christians in Europe.¹⁰ It was under these circumstances that he took the decision to become a sign of understanding and reconciliation:

one day – I can still remember the date, and I could describe the place [...] – a day when I made a decision. I said to myself, if this way does exist, begin with yourself and resolve to understand every person fully. That day, I was certain the vow I had made was for life. It involved nothing less than returning again and again, my whole life long, to this irrevocable decision: seek to understand all, rather than to be understood.¹¹

This determination had a decisive influence on his life. As his diaries attest, he relentlessly sought to understand everyone, notably those marked by wounds, those belonging to other denominations and other religions, those who could not believe and those who were searching, the young, the children and the old.

Reconciliation was to be lived in the everyday in a community.

Gradually the conviction took shape in me that it was essential to create a community with men determined to give their whole life and who would always try to understand one another and be reconciled, a community where kindness of heart and simplicity would be at the center of everything.¹²

10 Spink, *A Universal Heart*, 29. On the pain caused by the invasion of Poland: Scatena, *Taizé*, 53–54.

11 *Étonnement d'un amour*, Taizé 1979, 9–10; Engl. *The Wonder of a Love: Journal 1974–1976*, London 1981, 11.

12 *Dieu ne peut qu'aimer*, Taizé 2001, 40; *God is Love Alone*, Chicago/London 2003, 24.

This community was to be animated by the spirit of the beatitudes, – joy, mercy, and simplicity,¹³ (a notable similarity, as we shall see immediately, with the ideal formulated by Wilfred Monod and the Third-Order of the Watchers).

The first seven brothers who took their monastic vows in 1949 were all Protestant (Catholics could join only after Vatican II). This step led to the renewal of the monastic life within the Protestant tradition. As such it was innovative, yet not unprecedented.¹⁴ The initiative has to be seen within the larger context of a spiritual and liturgical, ecumenically-minded movement that arose in the French-speaking Protestant Churches (in France and Switzerland) in the twenties and thirties, seeking the renewal of spiritual life, a communal effort to live the ideal of the Gospel and a warm and lively liturgical practice. Three of these initiatives certainly influenced Schutz or were closely related to his enterprise.

The Third Order of Watchers (*Tiers-ordre des Veilleurs*, 1923) was founded by French Reformed minister Wilfred Monod, professor of practical theology at the *Faculté Libre* of Paris, and by his son, Theodor. Monod was an exponent of social Christianity with an interest in personal devotion and its communal expression.¹⁵ The Watchers were inspired by the ideal of poverty promoted by St. Francis and Pierre Valdo, and desired to live a socially engaged lifestyle in the spirit of the Gospel. Members did not form a resident community, but they led their life according to a rule. (In fact Monod also envisaged establishing blessed houses where unmarried young men could spend a time to deepen their spiritual life, while continuing their studies.) The spirituality of the Watchers was (and remains) centred on the daily recitation of the beatitudes. The unity of the Church was seen to be rooted in spiritual unity.¹⁶

13 *Les Sources de Taizé*, Taizé 1980, 37–46.

14 The Community of the Deaconesses of Reuilly was founded in 1841 with the desire to become a sign of unity in the Church. The vocation is carried out in the works of charity, a monastic lifestyle, vivid liturgical celebrations and the hosting of retreats. (<http://www.diaconesses-reuilly.fr>). See also Escaffit/Rasiwala, *Histoire*, 24.

15 Scatena, *Taizé*, 32.

16 Scatena, *Taizé*, 46–47.

In the thirties, in the canton of Vaud the liturgical movement „Église et Liturgie“ founded by Richard Paquier had a decisive contribution to the renewal of Protestant worship and spirituality, based on extensive research of the early Christian liturgies and a reappraisal of sacramental theology. The movement reintroduced the Eucharistic prayer, endorsed the offices (the liturgy of the hours) in the local communities and promoted Christian unity.¹⁷

The Community of Grandchamp was another Swiss initiative. In the thirties a group of women, Marguerite de Beaumont, Marguerite Bossert, Irène Burnat, somewhat later Geneviève Micheli, the future prioress of the Community, rediscovered the importance of retreats, of the silent, contemplative prayer, and of the offices. The founders had quite early contacts with Roger Schutz. The first sisters committed themselves to the communal, monastic life in 1952, three years after the first brothers of Taizé, and one year later they adopted the Rule and Offices of Taizé.¹⁸ The ecumenical community composed today of sisters coming from different Protestant traditions regards the service of Christian unity as part of its vocation.

These enterprises show that shortly before or roughly in the same time several Christians belonging to the Churches of the Reformation experienced a deep desire for a more profound and warm spirituality expressed in silent and in communal prayer, in the revitalisation of communal worship, in the monastic lifestyle and in Christian unity. The monastic vocation of Roger Schutz and his intention to found a community of committed men developed in this spiritual context.

Beside the revival of the monastic lifestyle, the community founded by Schutz was specifically oriented toward Christian reconciliation, an obvious ideal in a time when on the one hand the wounds of the war were still very painful, and on the other the enthusiasm of the ecumenical movement was steadily growing.

The calling of the Community, according to Schutz, was to become an eschatological sign for the Church, a visible image of men joined together

17 André Bardet, *Le mouvement liturgique dans l'Église réformée du Pays de Vaud*, in: Bruno Bürki/Martin Klöckener, *Liturgie in Bewegung/Liturgie en Mouvement*, Fribourg 2000, 140–159; Scatena, *Taizé*, 73, 85.

18 Sr. Minke De Vries, *La vie liturgique de la Communauté de Grandchamp*, in: Bürki et al., *Liturgie*, 160–175; Scatena, *Taizé*, 69–72.

for the cause of Christ,¹⁹ a parable of communion and reconciliation. The parable speaks for itself; it does not need many words to explain its message. It also points beyond itself and invites to commitment. This parable speaks about the communion lived in the Church.

What are you, little community? An effective instrument? No. Never. Fine as that may be. Perhaps a group of men united to be stronger, humanly speaking, in order to realize their own aims? Not that either. [...] What are you, little community, spread out in different parts of the world? A parable of communion, a simple reflection of that unique communion which is the Body of Christ, his Church, and therefore a ferment in the human family. What is your calling? In our common life, we can only move forward by discovering over and over again the miracle of love, in daily forgiveness, heartfelt trust, and peace-filled contemplation of those entrusted to us. When we move away from the miracle of love, all is lost, everything comes apart. Little community, what might be God's desire for you? To be made alive by drawing nearer to the holiness of Christ.²⁰

The Rule invites the new brother to forge reconciliation in the Church:

By forgetting yourself, by not seeking your own advantage, you are enabled to stand firm in the midst of the human family's situations with all their constant ebb and flow. Will you seek to understand, without letting yourself be carried away by the successive waves? By sharing, are you among those who, with very little, generate a fine human hope? With almost nothing, are you a creator of reconciliation in that communion of love which is the Body of Christ, his Church? Sustained by a shared momentum, rejoice. You are no longer alone; in all things you are advancing together with your brothers. With them, you are called to live the parable of community.²¹

Desire for reconciliation strongly mobilised Western Europe after the war. It is not by accident that the new church of Taizé, called the Church of Reconciliation (1961–1962), was built by young volunteers of the German Lutheran Aktion Sühnezeichen, as an expression of the German-French reconciliation.²²

19 Letter of fr. Roger to the Community, August 1960, in: Scatena, Taizé, 103.

20 A Heart that Trusts, London 1986, 52–53 (orig. *Passion d'une attente* (1979–1981), Taizé/Paris 1985, 83–84).

21 The Sources of Taizé, Chicago 2000, 48–49.

22 Spink, A Universal Heart, 77; Scatena, Taizé, 110–112.

Christian unity is possible

The ecumenical impetus of the sixties and seventies was replaced by the end of the nineties by scepticism and resignation in the endurance of divisions. Representatives of the Churches quite often claim today that Christian unity cannot be achieved, and ecumenism is out. The life of frère Roger and the example of Taizé prove the opposite.

Frère Roger manifested a passionate love for the Church (and that in spite of all the contradictions and pains caused by Church representatives). He viewed the Church as a universal community which bears the suffering and hopes of the entire humankind. The Church it is not the place of the privileged, of the elites of faith, but is open to all humans, notably the poor.²³ It is called to be the universal community of sharing.²⁴ The Church, as body, has its contours, but loses its relevance when its members do not entertain fraternal relationships with all humans, the non-believers included.²⁵ Through the countless encounters with persons of different origins and faiths, with believers and seekers, with Christians and non-Christians, through his solidarity with the destitute living on other continents, frère Roger developed a universal vision of the Church. It is not by chance that his view that in the heart of God the Body of Christ is as vast as humanity is expressed after such encounters and experiences.²⁶ During a time spent among the Little Sisters of Jesus in Hong-Kong, in a misery surpassing that of Calcutta, he writes: „Surrounded by non-believers everything tells us: wherever there is a human being, God is present. The Church is so much wider than the human mind can imagine. In the heart of God the Church is as vast as humankind.“²⁷ Such statements could be censured by some theologians or Church representatives as expressions of relativism. But the deep affection of frère Roger for the Church, paired with a sincere kindness and openness to every person, notably to those in suffering overturn such critiques. He

23 *Étonnement d'un amour*, 110–111.

24 *Étonnement d'un amour*, 31.

25 *Étonnement d'un amour*, 111.

26 *Étonnement d'un amour*, 13–14 (*The Wonder of a Love*, 13).

27 *Fleurissent tes déserts: Journal 1977–1979*, Paris 1987, 64, cf. 61–63 (*And Your Deserts Shall Flower: Journal 1977–1979*, London 1984, 47–48).

does not voice here a dogmatic or canonical understanding of the Church, but a mystical intuition, which surpasses such criteria and perceives something of God's endless love.

As Walter Kasper remarked,

Christian unity was certainly one of the deepest desires of the prior of Taizé, just as the division between Christians was for him a true source of pain and regret. Brother Roger was a man of communion, who found it hard to tolerate any form of antagonism or rivalry between persons or communities. When he spoke of Christian unity and of his meetings with the representatives of different Christian traditions, his look and his voice enabled you to understand with what intensity of charity and hope he desired 'all to be one'. The search for unity was for him a kind of guideline in even the most concrete decisions of each day: to welcome joyfully any action that could bring Christians of different traditions closer, to avoid every word or act that could slow down their reconciliation.²⁸

As early as 1941, after the visit of abbé Paul Couturier (one of the most important preconiliar Catholic promoters of ecumenism) to Taizé, Roger Schutz wrote him about his view of unity:

The unity of the faithful in one body may be a distant perspective, but an encounter like that of Taizé awakens in us the vision of what the unity of the people of believers should and will. Although we belong to two different confessions, we have shared, and with how great enthusiasm, in the same faith in the same Saviour, and that both during the celebration of the Holy Mass and, with your words, during our meditations.²⁹

28 Sandro Magister, Roger Schutz, il monaco simbolo dell'ecumenismo. Intervista con il cardinale Kasper a tre anni dalla morte di frate Roger, *L'Osservatore Romano*, August 15, 2008; http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/interviste/2008/191q07a1.html. Eng. tr. Matthew Sherry, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206302?eng=y>. Kasper was the president of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity between 2001–2010.

29 Letter of Schutz to Couturier, after his visit to Taizé, 1941 aug. 2, in: Scatena, Taizé, 77 („Si l'union des croyants en un seul corps demeure encore dans une perspective très lointaine, par contre une rencontre comme celle de Taizé vient à aviver en nous la vision de ce que pourrait être et sera l'union du peuple des croyants. Quoique appartenant à deux confessions différentes, nous avons communiqué, et avec quelle ferveur, dans une même foi au même Sauveur, et ceci aussi bien durant la célébration de la Sainte Messe que, pour vous, comme vous le dites, pendant nos méditations.“) Paul Couturier is often referred

The fundament of unity is thus the shared belief in the one Christ, achieved in a spiritual communion that surpasses confessional borders, in common prayer.³⁰

Spiritual ecumenism did not mean however resignation over the reinforcing of the confessional borders. Schutz never accepted the view that unity should be postponed to the eschaton, but committed himself to its concrete, visible realisation. He found confessionalism (which often endured even after faith was lost), defensive attitudes and the mere peaceful coexistence of Christians unacceptable.³¹ Even dialogue, absolutely necessary in the search for unity, would lose its sense if it leads to no more than a static confessional peace.³²

Visible communion would necessarily involve sharing in the Eucharist, and that in the foreseeable future, because otherwise the ecumenical impetus would fall back. (Yet, Eucharistic communion is bound, in his view, to faith in the real presence of Christ.)³³

to as the father of spiritual ecumenism. As priest in Lyon, he reformulated the aim of the prayer octave for Christian unity: instead of asking the return of non-Catholics, Catholics should pray that Christ reunites the Church according to his will, in the way he desires. He was a co-founder of the Groupe de Dombes.

30 „He was convinced that only an ecumenism nourished by the Word of God and the celebration of the Eucharist, by prayer and contemplation, would be able to bring together Christians in the unity wished for by Jesus. It is in this area of spiritual ecumenism that I would like to situate the important contribution of Brother Roger and the Taizé Community.“ Kasper, in: Magister, Roger Schutz, il monaco simbolo dell'ecumenismo, as cited above.

31 *Dynamique du provisoire*, Taizé 1965, 12–13 („Si la vague œcuménique qui déferle est endiguée uniquement par certains responsables d'Église, elle n'aura plus la force de soulever les nouvelles générations qui redoutent de plus en plus les marques de l'institution. Il en résultera certes une coexistence pacifique, ce qui est un grand bien. Mais cette simple coexistence marquera aussi un arrêt dans le cheminement. Les bonnes ententes, si nécessaires, ne sont pas suffisantes. Combien d'hommes d'Église n'envisagent qu'un œcuménisme eschatologique – pour la vie future –, comme si l'unité visible ne devait pas se réaliser sur notre terre.“), 14, also 106.

32 „Dès que se perd le sens d'une échéance contraignante, on en vient à prolonger indéfiniment une situation où chacun se contente de se faire écouter par l'autre. Le dialogue est indispensable à la recherche de l'unité, mais à la condition qu'il ne se complaise pas dans le statisme d'une paix confessionnelle.“ *Dynamique*, 13.

33 *Dynamique*, 83.

Concrete, immediate reconciliation is the fundament of the mission and credibility of the Church. The reconciliation of the separated Churches may not mean the victory of the one and the humiliation of the other. It cannot imply the denial of those who have transmitted us the faith in Christ. It may be accomplished only in the recognition of the gifts received by each and in their exchange.³⁴ If each claims to be in the possession of the fullness of gifts and wishes only to offer, without receiving anything, reconciliation will never be achieved.³⁵

He was convinced that the reconciliation of the Churches bears no delay, because the creation of parallel paths wastes the vital energies of forgiveness.³⁶

Shortly before the opening of Vatican II he wrote:

Recognizing clearly the scandal of the separation existing between us who are all Christians, we are in quest of a visible unity. It and it alone can render possible an outburst of mission capable of bringing the glad news of the gospel to every person in the world. [...] We know that the Catholic Church maintains that she has preserved intact the unity desired by Christ. It is not for us to judge that conviction. But it must be said that the manner in which that unity is affirmed is frequently hurtful for those Christians who are not Catholic. When the Catholic Church expresses the goal of Christian unity in terms such as „returning to the fold“ or „submitting“ to her, dialogue at once becomes impossible. Surely it would be possible to employ terms implying a „common advance together“ or „together fulfilling“ total unity? Otherwise there can be no real dialogue [...] Protestantism needs repeated declarations of the kind made by the Pope, „We will not put history on trial. We will not try to establish who was right and who was wrong. Responsibilities lie on both sides. All we shall say is: Let us unite! let us put an end to disagreement.“³⁷

34 Étonnement d'un amour, 111–112 (Wonder of a Love, 71).

35 Étonnement d'un amour, 112 (Wonder of a Love, 71–72).

36 Amour de tout amour. Les sources de Taizé, Taizé 1990, 34.

37 Quoted by Spink, A Universal Heart, 74. Schutz refers here to the speech of John XXIII before the priests of Rome, on the occasion of his visit to the Passionist convent, on January 29, 1959; Vers l'Unité chrétienne, Bulletin catholique d'information 3–4/1959, Paris, Centre d'études Istina, 19 („Nous ne ferons pas un procès historique, nous ne cherchons pas à voir qui avait raison et qui avait tort. Les responsabilités sont partagées. Nous dirons seulement: réunissons-nous, finissons-en avec les dissensions.“) See also René Laurentin, L'enjeu du concile, Paris 1962, 98; Fr. Roger, Lutte et contemplation. Journal 1970–1972, Taizé 1973, 103; Pressens-tu un bonheur?, Taizé 2005, 115.

Through its mere existence the Community of Taizé shows that the communion of Christians belonging to different denominations and nations is possible without the denial of one's origins and identity. The ecumenical process confronts us with a dilemma, writes Schutz at the end of 1971: can a more universal communion be achieved without requiring anyone to deny the faith transmitted by one's ancestors in all honesty? Could the temporary solution of a „double belonging“ be offered to this hinge-generation?³⁸ This brief reflection summarises well the ecumenical views frère Roger, just as his position between (or beyond) confessional borders. The goal of ecumenism is real, deeper communion, which should be achieved however without the repudiation of one's roots, through a transitional „double belonging“. This is precisely the way frère Roger lived his own ecumenical vocation and understood the role of the Community. But as the visible communion of the Churches has to be realised (as seen earlier) in this world, and not at the end of times, ecumenical identities and initiatives are provisional. This „dynamic of the provisional“ allowed frère Roger and the Community to advance, without being bound by rigid institutional frames and rules. To preserve stereotyped forms in the name of tradition is a caricature of tradition (which is the living word of God present over generations).³⁹ Even the Rule of Taizé was repeatedly rewritten, adapted and simplified. The Rule itself, just as the liturgy of Taizé, the spiritual frame and source of the Community, is provisional; it is bound to disappear once unity is achieved.⁴⁰

As the ecumenical communion may be realised only in the recognition and exchange of gifts, the Community values and lives in the day-to-day experience the most specific gifts of the different Christian denominations: the best of Protestantism, – the Word of God in worship and its impact on personal life, the particular values of the Catholic Church, – the Eucharist, the monastic lifestyle, the Offices and the sacrament of reconciliation, the Orthodox mystical sense, elements of the Orthodox liturgy, the transcendent beauty and the theology of the icons.⁴¹

38 *Lutte et contemplation*, 154.

39 *Dynamique*, 79–80.

40 *Dynamique*, 100.

41 *Étonnement d'un amour*, 112–116 (*Wonder of a Love*, 72–73); *Fleurissent tes déserts*, 80–81, 108–109; the experience of the prayers in the Church of Reconciliation and the

The experience of this sharing of gifts and this „double belonging“ that characterises frère Roger and Taizé has puzzled many. For some Catholics it is not Catholic enough. Some Protestants deplore the oblivion of the fundamental principles of the Reformation. More recently, traditionalist Catholics attempt to appropriate and neutralise the path of frère Roger, by claiming his conversion to Catholicism (an issue to which I shall return). But the Community has remained faithful to the intentions of its founder, to be a parable of reconciliation without becoming a sign of denial. Its mere existence invites the Christian Churches to consider that we cannot credibly refer to a God of love and to the one Christ, as long as we are thorn apart by divisions.⁴²

Frère Roger deemed that that the world rejected the prophetic calling of Pope John XXIII and missed a genuine chance for reconciliation. The Churches have failed to take the long due concrete steps toward unity.⁴³ Even so, ten years after the death of frère Roger, the Community remains that spring of water where the traveller stops to quench his/her thirst in Christ, through prayer and silence, to continue than the path of reconciliation.⁴⁴

A Protestant brother and an ecumenical community in communion with Rome

Since the beginning Taizé was a focal point for ecumenical encounters and initiatives. Ministers, theologians and leaders of the different Churches met here for dialogue, prayer and common action.⁴⁵ This was far from obvious in the fifties and early sixties. Before the Council the Catholic Church re-

introductions given by the brothers.

42 Étonnement d'un amour, 112.

43 Lutte et contemplation, 102–103.

44 Cf. John Paul II, in: *Amour de tout amour*, 107.

45 The meeting of the Groupe des Dombes in 1953 (Clifford, *Groupe Des Dombes*, 44–45). The first documents of Dombes were published at Taizé: *Vers une même foi eucharistique* (1972); *Pour une réconciliation des ministères* (1973); *Le ministère épiscopal* (1976); *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements* (1978). On the small meeting in 1959, the colloquium on evangelisation (1960) with the participation of some Catholic bishops and Protestant ministers, and the difficulties surrounding it: Scatena, *Taizé*, 118–124.

garded ecumenism with mistrust. Schutz's ideas met incomprehension and resistance from certain Catholic prelates, marked by anti-Protestant sentiments, or at least caution from the part of the relatively unprejudiced, fearing the response of Rome.⁴⁶ The relationship with the Reformed Church in France (ERF) was even more complicated.⁴⁷ Its officials were suspicious of a Protestant community which revived the monastic lifestyle and initiated a dialogue with the Catholic Church on its own. Schutz's independent ecumenical initiatives were ill-received,⁴⁸ due to a deep-seated mistrust toward Catholicism.⁴⁹ Schutz was quite critical of a self-sufficient, rigid form of Protestantism that clung to newly established institutions, traditions and teachings, against the original ideals of the Reformers, and believed that it had found the purity of the early Church, without any need for further reforms. This was one of the illusions of certain Protestants, wrote Schutz in 1965. The other was a form of mentality of „return“ (a mentality criticised in Catholicism, operating here in reverse): the hope that Catholics would be „Protestantised“ by the reforms carried out by the Council.⁵⁰ His Protestant identity did not consist in anti-Catholicism. In spite of the misunderstandings he had to face and his critical stance, Schutz and the community remained solidary with the tradition of the Reformation.⁵¹

46 Scatena, Taizé, 115, 118–119, quoting the testimony of Congar on the apologetic attitude of Charles Boyer (member of the Secretariate for Promoting Christian Unity, an adept of conversions) and the fearful position of Lebrun, bishop of Autun, as well as the letter of fr. Roger to Pierre Bourguet, president of the ERF, in 1960, on his visits to Rome.

47 Scatena, Taizé, 115–116, 125–129.

48 Hébert Roux addressed a harsh letter to Max Thurian (August 5, 1962), criticising the brothers for having accepted the invitation of the Secretariate for Promoting Christian Unity to attend the Council, without consulting the authorities of the Reformed Church. A recurring critique against the ecumenical involvement of Taizé is its lack of representativity for the French Reformed Church. Scatena, Taizé, 128. For an objective Protestant assessment of Taizé: Michel Leplay, „Taizé: un autre oecuménisme ?“ (paper presented at the Société d'Histoire du Protestantisme de Nîmes et du Gard, Nîmes, June 10, 2006), <http://www.protestants.org/index.php?id=31782>.

49 Schutz complained about a deep mistrust against Catholicism and of an integrist Reformed current in France. In a letter to his brothers (1958), and to Card. Gerlier (1960), Scatena, Taizé, 115.

50 *Dynamique*, 76–77.

51 He wrote of „notre solidarité à l'égard de toute la Réforme et notre volonté de rester, avec une patience ardente, dans l'état où Dieu nous a trouvés.“ *Journal des frères*, 17.05.1960,

If the Protestant critique is partly understandable given the fear of many Protestants of being overpowered and assimilated by Rome, it is also worth considering the interrogation formulated after the death of frère Roger by Jean-Noël de Bouillanne de Lacoste, president of the radio channel *Fréquence protestante*: „Should we not have shown more tolerance in relation to the Community, admitting that it opened new paths in the midst of the Christian world but outside the institutions, in short that it could feel perfectly well in Rome without denying Luther or Calvin?“⁵²

To be sure, frère Roger and the Community have also found friends and supporters both in the Protestant and in the Catholic Church. In 1962, Albert Finet, prestigious figure of the French Reformed Church, founder of the ecumenically-minded journal *Réforme* described the community as a prophetic sign, and in the same time a sign of contradiction because of its exalting, but also dangerous freedom within French Protestantism.⁵³ One of Schutz's most reliable supporters was Marc Boegner, president of the French Protestant Federation (1929–1961), close to Taizé since the forties.⁵⁴ Boegner had also had his moments of hesitation, but eventually came to sincerely appreciate Taizé. In 1968, for instance, he referred to it as a significant centre of French and international Protestantism, despite its critics and detractors, a sign of the thirst for unity perceived by numerous Christians who wish to be first of all Christians. To a degree, said Boegner with good reason, Taizé was a prophecy of restored unity.⁵⁵

quoted by Scatena, Taizé, 116.

52 „N'aurions-nous pas dû faire preuve de davantage de tolérance à l'égard de la Communauté, admettre qu'elle ouvrait, à l'intérieur du monde chrétien mais en dehors des institutions, des chemins nouveaux, bref qu'elle pouvait parfaitement sans renier Luther et Calvin, se sentir bien à Rome“, quoted by Leplay, Taizé, as cited above.

53 Scatena, Taizé, 116

54 Scatena, Taizé, 112.

55 „[...] un haut lieu du protestantisme français et international en dépit de ses critiques et détracteurs, et surtout un signe de la soif d'unité qui travaille un nombre croissant de chrétiens, qui veulent être avant tout chrétiens. Taizé, tout au moins en quelque mesure, est une prophétie de l'unité restaurée.“ Quoted by Michel Freychet, „Le cheminement œcuménique du protestantisme français“: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 23/1989, 20–43 (26).

Good relationships were not confined to the Protestant Church in France. A longstanding friendship with the Lutheran Bishop of Dresden, Johannes Hempel allowed Taizé to hold a youth encounter in East-Germany in 1980, in spite of great political difficulties.⁵⁶ This meeting also meant a crossing of the border toward Eastern Europe, all the more as the event was attended by young Czechs, Slovaks and Hungarians.

In the Catholic Church the ecumenical initiative of frère Roger was sustained from the beginning by Paul Couturier, the co-founder of the *Groupe des Dombes*, and Cardinal Pierre Gerlier, the archbishop of Lyon, who mediated the relationships with Rome and supported the Community until the end of his life. Abbé Maurice Dutroncy, the dean of neighbouring Saint-Gengoux allowed the brothers to use the little romanesque village church (1945), but the permission was far from obvious at the time, and it eventually required the intervention of Angelo Giuseppe Roncalli, back then nuncio in Paris, future Pope John XXIII, who eventually settled the matter.⁵⁷

The vocation of the Community was influenced decisively by the encounters of brothers Roger and Max with Pope John XXIII, who welcomed their initiative from the beginning with great confidence and joy („Taizé, that little springtime!“).⁵⁸ „He was such a simple man, so open, so full of joy and spontaneity“, wrote Roger Schutz of the pope.⁵⁹ The two brothers attended Vatican II as invited observers. This unique opportunity allowed them to foster bonds of friendship with numerous theologians and bishops, such as Yves Congar (who had already visited Taizé in 1960), Karol Wojtyła, the future John Paul II (who visited Taizé in 1964 and 1968, and than again as pope in 1986), dom Hélder Câmara, archbishop of Recife and Olinda, with whom Schutz entertained a profound and enduring friendship. With Giovanni Montini, future Paul VI, they were acquainted already since the time of Pius XII, and as pope he manifested a sincere friendship toward frère Roger. As a result of their attendance at the Council, brothers Roger and Max wrote

56 Pressens-tu un bonheur?, 126–129.

57 Spink, *A Universal Heart*, 71–72, 76.

58 Spink, *A Universal Heart*, 83.

59 Spink, *A Universal Heart*, 73.

a commentary on the Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum*, with a foreword by Henri de Lubac.⁶⁰

The human and ecumenical importance of these personal encounters during the Council is well illustrated by the warm recollection of Congar: „Schutz, a little bit starry-eyed, and sentimental, but, even more, luminous and a man of God. It is so obvious that the grace of God is with them! There is a Taizé, man, a Taizé anthropology“.⁶¹ Some days later Congar writes again about „the miracle of this foundation“. Taizé, says Congar, is an outstanding example of the evangelical response to human expectations. „They communicate God, they live God, that is all. That is enough.“ Schutz combines a mystical gift with a remarkable sense for the concrete, with the ability to give a concrete response to the calling of God. They place the young people in the presence of God, they confront them with the exigencies of God, and instead of theories they propose them a simple, immediate, concrete commitment.⁶²

Frère Roger described the relationship of the Taizé Community with the Catholic Church as communion with the Bishop of Rome. In 1975, before the audience with Paul VI, he wrote:

In order to move out of one of the impasses of ecumenism, for years now we have seen the necessity of living in a communion of love and trust, in spite of centuries of separation, with the pope, the Bishop of Rome. Concerning the ministry of the bishop of Rome, I have been led, in the course of these years, to sum up as follows the hopes and expectations of many: Firstly, the people want the universal pastor to be concerned about justice among men and in the Church. It is up to him, therefore, to show not only the Catholic Church, but the non-Catholic Churches as well, the way towards a great simplicity of means and the refusal to rely, in their march forward, on economic and political powers. Secondly, people also want the Bishop of Rome to do all he can to enable the reconciliation of Christians to come about without asking non-Catholics to deny their families of origin. Even with a view to a communion that is more universal, more ecumenical, truly catholic, denying is contrary to love. Even

60 La parole vivante au Concile: texte et commentaire de la constitution sur la Révélation, Taizé 1966.

61 Yves Congar, *Mon journal du Concile II* (ed. E. Mahieu), Paris 2002, 185; Engl.: *My Journal of the Council* (tr. M.J. Ronayne/M.C. Boulding), Adelaide/Collegeville, MN 2012, 615 (Oct. 8, 1964).

62 Congar, *Mon journal II*, 209; *My Journal*, 632 (Oct. 18, 1964).

in the interest of a greater love, people cannot, in conscience, wound their love for those who brought them to birth in the faith. Among those who handed down the faith to them, there is often a father and a mother. Could the Bishop of Rome, then, open the Eucharist to any baptised Christian who believes in the real presence of the Body and Blood of Christ and who passionately seeks the unanimity of the faith, without requiring any denial from him?⁶³

Already a couple of years earlier he summarised the universal vocation of the Bishop of Rome as a prophetic ministry – he is expected to be a poor bishop, called to explain the sources of faith, to promote social justice and the communion of all the Churches.⁶⁴

In this vision, the communion with the Bishop of Rome does not cancel the identity of the Churches. In the eighties and nineties, Catholic and Lutheran theologians have expressed quite similar expectations. In their theses on Christian unity (*Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, 1983), Karl Rahner and Heinrich Fries envisaged a communion in which all Churches recognise the sense and legitimacy of the Petrine ministry, as a warrant for the unity in truth and love, whereas the Pope obliges himself to respect the autonomy of these Churches. Wolfhart Pannenberg raised the question whether the Pope, as responsible for the unity of all Christians should not regard the unity of all the Churches as his main responsibility, taking therefore into account the needs and contributions of all Christians and assuming their cause in all his decisions and utterances, instead of being concerned

63 *Étonnement d'un amour*, 98–99; Dec. 17, 1975; *Wonder of a Love*, 62.

64 *Lutte et contemplation*, 104–105 („Que demander à ce pasteur, appelé à être un évêque pauvre, si ce n'est d'explicitier pour chaque génération les sources de la foi, et d'inviter en peu de mots les chrétiens, comme aussi beaucoup d'hommes au-delà des frontières de l'Église, à lutter contre l'oppression et l'injustice? Certes l'évêque de Rome est chargé d'un énorme poids d'histoire qui laisse encore mal transparaître la spécificité de sa vocation. Il est appelé aujourd'hui à se dégager des pressions locales pour être le plus universel possible, pour être libre de professer des intuitions prophétiques, pour être libre aussi d'exercer une pastorale œcuménique en activant la communion entre toutes les Églises, en interpellant même celles qui refusent son ministère. La responsabilité du «serviteur des serviteurs de Dieu», non seulement pour les catholiques mais aussi pour les non-catholiques, n'est-elle pas en un mot de confirmer ses frères pour qu'ils vivent d'une même foi, d'une même pensée ? «Pierre, confirme tes frères.»“).

only with preserving Catholics in the apostolic faith.⁶⁵ These expectations were matched by the invitation addressed by Pope John Paul II to theologians and representatives of the non-Catholic Churches to seek with him a way of exercising the primacy that would be perceived by all as a ministry of love.⁶⁶

In 1972 the bishop of Autun, Armand Le Bourgeois, extended for the first time Eucharistic hospitality to frère Roger. In the Community, on every Sunday a Catholic priest celebrates the Eucharist, and the brothers share in the Eucharist regardless of their denomination.

The permission granted to frère Roger by the bishop of Autun and the fact that at the funeral Mass of Pope John Paul II frère Roger received the Eucharist from the hands of Cardinal Ratzinger led Yves Chiron, a journalist and historian close to traditionalist Catholic circles to conclude that he had secretly converted to Catholicism in 1972.⁶⁷ His claim has no support. This Eucharistic hospitality should be seen in the light of the post-conciliar

65 „Wenn man die Wünschbarkeit und Notwendigkeit eines für die Einheit aller Christen auf der Ebene der Gesamtchristenheit zuständigen Amtes einmal einsieht, wird man diesen Anspruch nicht von vornherein abweisen. Protestantische Empfindlichkeiten im Hinblick auf das Thema des Papsttums, die angesichts historischer Erfahrungen allerdings wohl auch verständlich sind, sollten einer sachlichen Erwägung dieses Anspruchs des Bischofs von Rom nicht auf die Dauer im Wege stehen. [...] Müßte nicht, wenn die für die Einheit der Gesamtchristenheit speziell zuständige Instanz in Gestalt des Bischofs von Rom schon existiert, die Einigung der getrennten Kirchen das erste und dringendste Anliegen des Papstes sein? Müßte er nicht in allen seinen Entscheidungen und Verlautbarungen die Nöte und Probleme, aber auch den möglichen positiven Beitrag der heute noch von Rom getrennten Christen mit berücksichtigen, statt nur für die Erhaltung der gegenwärtig sich katholisch nennenden Kirche und ihrer Glieder im Glauben der Apostel zu sorgen? Es wäre für die Sache der Christlichen Einheit viel, vielleicht Entscheidendes gewonnen, wenn es bei jeder Gelegenheit und in aller Öffentlichkeit deutlich würde, daß der Papst sich der Sache aller Christen, auch der heute noch von Rom getrennten Christen annimmt und die alle Christen verbindende Gemeinschaft in Christus in seinem Verhalten sichtbar werden läßt.“ Wolfhart Pannenberg, „Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel“, in: *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze I*, Göttingen 2011, 200–210 (208) (orig. *Una Sancta* 30/1975, 216–222).

66 *Ut unum sint* (1993) 95–96.

67 „L’abjuration du Pasteur Sten Sandmark et la conversion du Pasteur Roger Schutz“: *Aletheia* 95/2006. I did not have access to his *Frère Roger*, *Fondateur de Taizé*, Perrin 2008, but according to reviewers, there he no longer speaks of conversion.

ecumenical opening. The 1967 Ecumenical Directory named the exceptional cases when Eucharistic communion could be offered to non-Catholics, and left it to the bishops and episcopal conferences to specify other circumstances.⁶⁸ Subsequently several bishops and episcopal conferences regulated the matter.⁶⁹ French provisions opened Eucharistic hospitality to those living in mixed matrimonies or belonging to permanent ecumenical groups.⁷⁰

The allegations concerning the conversion of frère Roger were refuted by his successor, frère Alois (2006), by Cardinal Walter Kasper (2008), and Gérard Daucourt, bishop of Nanterre and member of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity.⁷¹ These have referred to the statement made by frère Roger in 1980 in Rome in the Saint Peter's Basilica, on the occasion of a youth meeting, in the presence of John Paul II: „[Influenced by the testimony of my grandmother's life, and when I was still quite young, in her footsteps] I found my identity as a Christian in reconciling in myself the

68 Ecumenical Directory (1967), 55 (danger of death and urgent need). See also CIC (1983), 844.4; ED (1993), 129–130; UUS (1995), 46.

69 Centre d'études oecuméniques (Strasbourg) – Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen) – Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt 2003, 24–34: the Dutch episcopal conference (1968); Léon A. Elchinger, bishop of Strasbourg (1972); the synod of Basel (1972); of Würzburg (1971–1975); the French episcopal conference (1983); the episcopal conference of England, Wales, Scotland and Ireland (1998).

70 The instruction issued by Léon A. Elchinger, bishop of Strasbourg (1972) names four conditions: professing the Catholic faith on the Eucharist, the intimate communion of life with the Catholic Church (through one's spouse or children, through deep reflection, or through dedicated service together with Catholics), a real spiritual need, and the desire to express and strengthen through joint communion with one's spouse the unity of the family with Christ. See further the instructions of the French episcopal conference, *L'hospitalité eucharistique avec les chrétiens des Églises issues de la Réforme en France*. Note de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens aux prêtres et aux fidèles catholiques (1983), 2.2, which speaks of real need, profound spiritual desire, deep and enduring relationships with Catholics (e.g. mixed matrimonies or permanent ecumenical groups), professing the Catholic faith on the Eucharist (sacrificial character, real presence, the link between Eucharistic and ecclesial communion), and commitment to the cause of unity. <http://www.affmic.org/actu/pdf/recommandationmariage-1983.pdf>.

71 The interview of J.-M. Guenois with fr. Alois, *La Croix* (2006), on the website of the Taizé Community; the interview of Magister with Kasper, in: *L'Osservatore Romano*, as cited above; H. Lindell, „Quand Le Monde ‚convertit‘ frère Roger“, *Témoins* 21.09.2006 (citing Gérard Daucourt), <http://www.temoins.com/article.php?rubrique=actualite2&id=36>.

faith of my origins with the mystery of the Catholic faith, without breaking communion with anyone.”⁷²

Frère Roger was bound with numerous bonds to the faith of his origins, the faith of the Reformed Church. Beyond the family ties, his theological studies and his ordination, Kasper speaks of the „beautiful blend of catechesis, devotion, theological formation and Christian witness received in the Reformed tradition [...] shared [...] with all his brothers and sisters of Protestant affiliation“.⁷³ His faith and spiritual life were subsequently enriched with other Christian traditions, and this resulted in the crossing of certain confessional borders. Kasper refers here to his monastic vocation shared with other Christians of the Reformation, the faith concerning the real presence of Christ in the Eucharist, and the apostolic ministry of the Church, including the ministry of unity performed by the Bishop of Rome. The Eucharistic communion was a response of the Catholic Church to this faith.

Due to his deep desire for unity and his ecumenical calling, frère Roger never wanted to break communion with anyone (Kasper). That is why his communion with the Catholic Church may not be described with fraught terms like „conversion“ or „formal“ membership that involve breaking with one’s roots (frère Alois, Kasper). Frère Roger has reached the mystery of the Catholic faith without leaving behind or breaking with his earlier faith and experience. Out of respect for his journey of faith we should not apply to him categories which he deemed inappropriate, and which were never imposed on him by the Catholic Church; instead we should be content with his own words (Kasper).⁷⁴

For some, identity is an exclusive category, involving the „othering“ of those who think and believe in a different way and the rejection of their identity-markers. If Christian (Catholic or Protestant) identity is defined

72 God is Love Alone, 54; Dieu ne peut qu’aimer, Taizé 2001 („Marqué par le témoignage de la vie de ma grand-mère, et encore assez jeune, j’ai trouvé à sa suite ma propre identité de chrétien en réconciliant en moi-même la foi de mes origines avec le mystère de la foi catholique, sans rupture de communion avec quiconque“); see also *Fleurissent tes déserts*, 74–76; Escaffit/Rasiwala, *Histoire*, 162.

73 Magister, Interview, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206302?eng=y>.

74 Magister, Interview, as above; also Interview with Br. Alois, on the website of Taizé.

in such way, it is difficult to comprehend frère Roger, who sought all his life to understand everyone, to discover in every person the gifts of God. Frère Émile rightly remarked that frère Roger never labelled people.⁷⁵ Everyone was a unique being who had to be welcomed with respect. He is also entitled to an open-minded and sympathetic approach. His journey, just as the ecumenical vocation of the Community, is in a sense unique, and should neither be rejected, nor explained away.

Final considerations

The life of frère Roger was marked by a remarkable determination to understand everyone and everything that pertains to human beings. As Walter Kasper noted, „throughout his life, Brother Roger followed the way of the Lamb: by his gentleness and his humility, by his refusal of every act of human greatness, by his decision never to speak ill of anyone, by his desire to carry in his own heart the sufferings and the hopes of humanity. Few persons of our generation have incarnated with such transparency the gentle and humble face of Jesus Christ.“⁷⁶ His gentle determination to seek reconciliation was drawn from contemplative prayer. This inspiration opened new paths, overcame separations and created a new form of communion between Christians.

In different testimonies, both Protestant and Catholic, an expression returns consistently in connection with Roger Schutz and the Community of Taizé – that of prophetic sign. This unique vocation to live out the ecumenical communion by transcending confessional borders has indeed the power of a prophetic sign. It challenges the self-sufficiency of the Churches, their institutionalised mistrust and scepticism, inviting Christians to look at what the communion of the Church of Christ could really be.

75 Fr. Émile, Les 100 ans du Frère Roger de Taizé, Centre Étudiant Benoît-Lacroix; <https://www.youtube.com/watch?v=uX5THSNtCY>. Dymanique, 106 („Il y a également la petitesse des esprits qui, sans pour autant manquer de culture, ont comme un besoin irrésistible des mettre des étiquettes sur le prochain, de tordre le sens de ses paroles, tentant par là de couper tout dialogue avec autrui“).

76 Magister, Interview, as above.

When tirelessly the Church listens, heals and reconciles, it becomes what it is at its most luminous, – a communion of love, of compassion, of consolation, a limpid reflection of the Risen Christ. Never distant, never on the defensive, freed from all forms of severity, the Church can let the humble trusting of faith shine right into our human hearts.⁷⁷

77 Peace of Heart in All Things, Chicago 2004, 52.

Kirche als Heimat

Christoph KLEIN

„Kirche“ und „Heimat“ sind zwei Brennpunkte im Leben und Wirken von Bischofsvikar emeritus Professor Dr. Hans Klein, dem dieser Beitrag der vorliegenden Festschrift zum 75. Geburtstag gewidmet ist. Freilich könnte man einwenden, dass die beiden wichtigen Tätigkeitsbereiche des Jubilars eher mit den beiden gängigen, meist verwendeten Begriffen „Kirche“ und „Gemeinschaft“ beschrieben werden sollten. Doch die enge Zusammengehörigkeit von Kirche und Gemeinschaft kann gerade im Verständnis und Lebensvollzug des Jubilars anhand des nur im Deutschen so vorkommenden Wortes *Heimat* besonders deutlich werden – eine menschliche Grunderfahrung und „unendliche Gegenwart“, die in der Wendung „Kirche *als* Heimat“ zum Ausdruck kommt. Denn damit wird etwas angesprochen, das noch eine andere Dimension des Gemeinschaftsverständnisses der Siebenbürger Sachsen zu erkennen gibt: der damit verbundene Gedanke an „Heimattreue“ oder „Heimatverbundenheit“, die doch Voraussetzung für alle „Aufbrüche“ und daraus folgende Leistungen, auch im Leben und Wirken des Jubilars sind. Gemeint ist die Tatsache, dass Hans Klein sich für das Verbleiben in der angestammten Heimat entschieden und sich ihr stets verpflichtet gefühlt hat.

Die Rede von der Kirche als Heimat, die mich zu den folgenden theologischen Überlegungen herausgefordert hat, begegnete mir in dieser Deutlichkeit erstmals im Titel der 1993 veröffentlichten EKD-Studie „Fremde Heimat Kirche“. Hier wird die Formulierung allerdings in einem unserem Verständnis entgegengesetzten Sinn verwendet: Kirche sollte Heimat sein, ist es aber nicht mehr; was sie einst war und bedeutet hat, ist den heutigen Menschen fremd geworden. Diese Studie wollte als eine Erhebung über die Kirchenmitgliedschaft in Deutschland verstanden werden. Es war die dritte dieser Art und zugleich die Fortsetzung ähnlicher Untersuchungen, die zunächst unter dem Titel „Wie stabil ist die Kirche?“ (1974) und ein Jahrzehnt

später unter der Überschrift „Was wird aus der Kirche? (1984) erschienen sind. Diese Arbeit gibt nach einem weiteren Jahrzehnt in ihrem Titel eine Antwort auf die damals gestellten Fragen (Wie stabil ist die Kirche? Was wird aus der Kirche?): Die Kirche ist eine fremde Heimat! Als Buch ist die wissenschaftliche Auswertung der Erhebung erst 1997 erschienen.¹ Ähnliche Veröffentlichungen, die den Mitgliederschwind in der EKD ab 1993 im Auge hatten, kamen hinzu. Dazu gehören die religionssoziologischen Publikationen „Was glauben die Deutschen?“ und das Buch von Klaus-Peter Jörns mit dem Titel „Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben“.² Es sind Untersuchungen, in denen es um die Erforschung der Religiosität und Kirchlichkeit der Mitglieder der EKD geht, auch jener, die am Leben der Ortsgemeinden nicht teilnehmen. Man kann davon ausgehen, dass dahinter die Sorge um die „Kirche im Wandel“ steht.

Denken wir nun an die Kirche der Siebenbürger Sachsen, so scheint uns verständlich, dass der Titel „Fremde Heimat Kirche“ eine Gegenreaktion hervorruft. Wir würden die Kirche genau umgekehrt beschreiben: „Vertraute Heimat Kirche“ oder – mit Worten aus unserer „Hymne“ – „Süße Heimat Kirche“. Denn Heimat und Kirche haben die Siebenbürger Sachsen als eng zusammengehörig betrachtet und empfunden. Die Kirche wurde als Kirchenburg zum Symbol für das, was ihnen Heimat bedeutet. Darum hängt fast in jedem Haus ein Bild der Kirchenburg oder der Kirche der eigenen Gemeinde oder Stadt. Und umgekehrt gilt auch: Wenn man an die Kirche denkt, kommen Heimatgefühle auf.

Das bedarf gewiss einer Erklärung. Wir wollen uns daher im Folgenden zunächst darauf besinnen, was wir mit *Heimat* meinen, wenn wir von Kirche als Heimat sprechen (I). Im Weiteren wollen wir darstellen, wie wir *Kirche* verstehen, wenn wir von der Kirche als Heimat sprechen (II). Und es soll schließlich gezeigt werden, dass unsere Rede von der „Kirche als Heimat“ auch „im Wandel“, das heißt ebenso unter veränderten Gegebenheiten und in ihrer neuen Gestalt ihre Gültigkeit behalten kann und soll (III).

1 „Fremde Heimat Kirche“. Die Dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von Klaus Engelhardt u. a., Gütersloh 1997.

2 München 1997.

I. Was verstehen wir unter *Heimat*, wenn wir von „Kirche als Heimat“ sprechen?

Das ist eine berechtigte Frage, weil das Wort „Heimat“ sehr Unterschiedliches ausdrückt. Man könnte zunächst schlicht sagen: Heimat ist der räumlich, zeitlich, menschlich, landschaftlich mir zugeordnete Lebensbereich. Darum kann dieses deutsche Wort in anderen Sprachen (zum Beispiel im Rumänischen) kaum oder nur unzulänglich (mit Vaterland – *patrie*) wiedergegeben werden. Doch „Vaterland“ meint vor allem andern den Raum eines Volkes, einer menschlich-geschichtlichen Gemeinschaft, während Heimat das in besonderer Weise mir zugeordnete Stück Vaterland ist, die *patria specialissima* (Helmut Thielicke). Mit den „Heimatgenossen“ gibt es die Gemeinsamkeit der Sprache, die das Bewusstsein erfüllt, das Wir-Gefühl und den Zusammenhalt durch die gemeinsame sprachliche Erschließung der Welt, auch die kleinräumliche sprachliche Übereinkunft (zum Beispiel einen eigenen Dialekt oder die Mundart), die Verbundenheit gleicher Erlebnisse und Erkenntnisse, gemeinsame Erinnerungen und Erfahrungen. Nach Gottfried Herder ist Heimat dort, „wo man sich nicht erklären muss“, wo man selbstverständlich angenommen ist. Und Siegfried Lenz hat darüber gesagt: „Heimat, das ist für mich der Winkel vielfältiger Geborgenheit, es ist der Platz, an dem man aufgehoben ist in der Sprache, im Gefühl, ja selbst im Schweigen, und es ist der Flecken, an dem man wiedererkannt wird; und das möchte ja wohl jeder eines Tages, wiedererkannt, das heißt angenommen werden“.³ Heimat ist das Dorf oder die Stadt, wo man geboren wurde oder aufgewachsen ist, der „Stammesort“, der Impulse und Instinkte geformt und Sehnsüchte entfacht hat, die ein Leben lang nachwirken, Heimat ist die Landschaft, die vertraut ist. Es sind vor allem Menschen, mit denen man sich verbunden fühlt und die einem etwas bedeuten, die man liebt oder von denen man sich akzeptiert, aufgenommen fühlt, von denen man geliebt wird. Und viele andere Kleinigkeiten gehören zur Heimat: der Duft der Landschaft, der Geruch eines Hauses, die Möbelstücke und Einrichtungen, die Sitten und Bräuche. Und ebenso Tanz und Spiel, bestimmte Lieder

3 Siegfried Lenz, nach Karsten Haeske, Heimatgottesdienst. Wie möglichst viele sich im Gotteshaus zu Hause fühlen, in: Mitteilungsblatt des LLKB 2002, 11.

und andere innere Lebensäußerungen, wie auch Speisen und Getränke und manches andere. Und Heimat ist das, was „Heimweh“ erzeugt, wenn man von ihr entfernt ist und darum ihre Nähe und Verbundenheit sucht.

Unser Heimatdichter Ernst Thullner (1862–1918) hat das Heimatgefühl der Siebenbürger Sachsen unübertrefflich in dem Lied „Af deser Ierd do es a Lond“ (Auf dieser Erde, da ist ein Land) geschildert: Heimat ist zunächst das auf der ganzen Welt für einen bestimmten Menschen nur einmal so existierende, das einzigartige Land. Und in dem Land ist es die nur einmal so existierende, die unvergleichliche Gemeinde. Und in der Gemeinde ist es das nur einmal so existierende, das beseelte Haus, das Haus schlechthin. Die Erklärung für diese enge Verbundenheit, für die Vertrautheit und für den weiteren Zusammenhalt empfindet man durch den Menschen, der einen mit Landschaft, Gemeinde und Haus verbindet und erleben lässt: „mein Schatz“, der dort wohnt. Und dieses „Haus“ und dieser „Schatz“ bergen und vermitteln die entscheidenden Werte: Treue, Freude und Glück. „Und all mein Freud und all mein Glück ist in dem Haus enthalten“, heißt es am Schluss des Liedes.

Heimat ist in diesem Sinn der für mich, anderen Ländern, Gemeinden oder Häusern gegenüber, einmalige Ort, das „ganz Andere“, also das, was *Schalom* im Hebräischen meint und wir mit „Frieden“ nur unzulänglich übersetzen. Mit anderen Worten: das Geborgensein, das Sich-gut-aufgehoben-Wissen, das von andern Angenommen- und Angesprochen-Sein. Heimatlosigkeit dagegen ist Entfremdung, Fremdsein, sich ausgestoßen, nicht dazugehörig fühlen und darunter leiden. Nicht zufällig ist „Heimat“ in der revidierten Luther-Bibel nur Hinweis auf den Himmel, auf die zukünftige Vollendung und die himmlische Glückseligkeit.

Die Erfahrung der Heimat als Geborgenheit und Erfüllung ist somit Hinweis auf dieses von Gott verheißene Gut, das schon hier – im Glauben – erfahren und in der Kirche wahrgenommen wird. Und insofern ist und bleibt Heimat nur in der Beziehung lebendig und wird darum ein Ort unverwechselbarer Begegnung, und in der Begegnung ein unverwechselbarer Ort. So hat die Rede von der Heimat in der Tat eine religiöse und für uns auch theologische Dimension. Denn sie ist damit Hinweis auf den Raum für die Beziehung zu Gott, die in der Kirche gesucht wird, im Gotteshaus lebendig, im Gottesdienst gefeiert und – wo Gott es schenkt – gefunden wird.

Bei dem bekannten Philosophen Peter Sloterdijk erscheint die Heimat als Metapher, als Bild eines „Behälters“. Die Menschen, die sich darin befinden, werden gegen Gefahren, Unsicherheiten, Zukunftsängste immunisiert. Heimat schafft somit Geborgenheit und Zugehörigkeit und stiftet Identität, meint Sloterdijk. Dieses Konzept von Heimat ist heute in der Krise und – so meinte der Philosoph schon vor Jahren – dies alles in einer Welt, in der es 22 Millionen Vertriebene gibt wie auch solche, die ihre Heimat freiwillig verlassen haben. (Heute sind es rund dreimal so viele!) Der Behälter ist „gesprengt“ und damit eine nie dagewesene kritische Lage für das Wohlbefinden und Zusammenleben der Menschen entstanden. – Auch dieses Bild von Heimat ist für unsere These von „Kirche als Heimat“ hilfreich. Wir werden darauf zurückkommen.

II. Was verstehen wir unter *Kirche*, wenn wir von „Kirche als Heimat“ sprechen?

Der damalige Landesbischof der Hannoveranischen Evangelischen Kirche, Horst Hirschler, schildert im Geleitwort zu meinem Buch „Ausschau nach Zukunft“, dass er mit Schülern und Schülerinnen der 10. Klasse eines Gymnasiums in einer Stadt seiner Landeskirche ein Gespräch über die Frage „Was ist eine gute Kirche?“ geführt hat und äußert sich nachdenklich darüber, wie unterschiedlich, ja sogar widersprüchlich die Jugendlichen in diesem Gespräch Kirche als Erlebnis gedeutet haben.

Einer sagt: „Eine mit großen Fenstern, die ganz hell ist, aus der alles Dunkle hinweg ist, auch das Kreuz muss weg.“ Ein Mädchen protestiert und sagt: „Deine Kirche ist ja wie eine Turnhalle. Für mich müssen Kirchen dicke Mauern haben und irgendwie ein bisschen dunkel sein. Und das Kreuz muss man sehen können.“ Andere sagen: „Aber da ist es immer so langweilig“. Nur eine widersprach und sagte: „Ich bin früher immer sehr gerne zur Kirche gegangen. Wir gingen jeden Sonntag hin. Manchmal, wenn meine Mutter krank war, ging ich mit den Tanten hin. Das war so schön. Das ganze Dorf ging zur Kirche. Dann war der Weg zur Kirche richtig schwarz von Leuten. Und wenn man in der Kirche saß, war das so interessant, was der Pastor predigte, dem konnte man gut zuhören. Ich bin gerne zur Kirche gegangen und tue das auch heute gern.“

Ich hatte, während sie sprach, immer überlegt, wo das wohl gewesen sein könnte, in unserer Landeskirche. Gab es so etwas in der Lüneburger Heide, Hermannsburg oder Umgebung? Ich fragte: „Wo war das denn?“ Da sagte sie: „In Siebenbürgen. Vor acht Jahren sind wir da weggegangen.“⁴

Ich finde, das ist eine treffende Beschreibung der „Kirche als Heimat“, denn sie kommt aus der „Liebe zur Kirche“. Vor Jahren antwortete mir beim Abschiedsbesuch ein Student aus Deutschland, der bei uns eine zeitlang Theologie studiert hatte, auf meine Frage, was er hier besonderes gelernt habe und nun mit nach Deutschland nehme: „Hier habe ich gelernt, die Kirche zu lieben.“ Das ist sicher daher gekommen, dass er, der vorher kaum eine innere Beziehung zur Kirche gehabt hat, hier in Siebenbürgen seine Lebenserfahrung erweitert hat: dass er sich hier in der siebenbürgischen Kirche heimisch gefühlt, also „Kirche als Heimat“ entdeckt hat.

Eine solche Erweiterung der Lebenserfahrung lässt uns fragen: Woher kommt es, dass unsere Kirche bis heute als Heimat erfahren wird? Und: Wie kommt es, dass viele von jenen, die aus Deutschland zu uns kommen, wo sie der Kirche fremd geblieben sind, unsere Kirche so wahrnehmen?

Es ist dies wohl das Erlebnis der so besonderen Art einer Volkskirche, in der die Kirche eine herausragende Rolle in der Gestaltung des ganzen Lebens der Gemeinde, in der Gesamtheit des Volkes und auch im Leben jedes Einzelnen innehatte. Und dadurch war sie eine prägende Kraft für das Leben dieser Gemeinschaft und des Einzelnen, weil sie diese Geborgenheit und Zugehörigkeit bot und der Einzelne sich von der „Wiege bis zur Bahre“ von der Kirchengemeinde und Gemeinschaft begleitet, getragen und geschützt wusste, in der er somit Heimat fand. Abbild dieser Geborgenheit und des Schutzes war die Kirchenburg, die symbolisierte, dass Schutz und Geborgenheit von der „festen Burg“ kommt, die Gott ist, der in der Kirche, in der Gemeinde Jesu Christi gegenwärtig ist. Im 19. Jahrhundert, nach dem Verlust der Selbstverwaltung und der politischen Autonomie der Siebenbürger Sachsen, als die Kirche diese Rolle unter ihrem Dach übernahm, war das Bewusstsein der „Beheimatung“ im Schutz der Kirche für die Zukunft ganz und gar lebenswichtig geworden. Die Metapher, das Bild für Heimat, bei

4 Christoph Klein, *Ausschau nach Zukunft. Die siebenbürgisch-sächsische Kirche im Wandel*, Erlangen 1998, Geleitwort von Horst Hirschler 13ff.

Sloterdijk als „Behälter“ entworfen, wirkte als Kirchenburg viel konkreter und anschaulicher. Ja, es war keineswegs bloß ein Bild, sondern Wirklichkeit. Und während der „Behälter“ durch Heimatverlust im Verständnis des Philosophen „gesprengt“ wurde, hat sich die Kirchenburg bei uns geöffnet. – Auch dies aber war ein dramatischer Vorgang, der jedoch als friedlicher und behutsamer Übergang zum Neuen geschehen konnte und der nicht mit der Zerstörung und Vernichtung, nicht mit der Sprengung des Alten erfahren worden ist. Wie ist nun dies Bewusstsein von der „Kirche als Heimat“ zu erklären?

Wir versuchen eine Antwort. Kirche vermittelt das, was wir als Heimat beschrieben haben: die Geborgenheit unter Menschen, die sich durch Glauben, Sprache, Tradition, gleiche Gesinnung und durch das Bewusstsein, angenommen zu sein, als Zusammengehörige fühlen. Zusammengehörigkeit und Zugehörigkeit bedeutet das Erlebnis der Begegnung mit anderen, der Beziehung untereinander, und ist darum offen für die Begegnung mit Gott, seinem Wort und seiner Zusage, wie dies der Gottesdienst vermittelt. Dafür ist die Muttersprache wichtig, weil sie ein entscheidendes Element der Beheimatung ist, eine wichtige Voraussetzung für die Geborgenheit und Beheimatung auch im Gottesdienst.

Eine treffende Beschreibung der Beheimatung durch die Gottesnähe, wie sie im Glauben wirklich wird und in der sich die „Liebe zur Kirche“ äußert und im Gottesdienst eingeübt, ja zur konkreten Erfahrung wird, bietet der 84. Psalm. Hier wird etwas von der „Freude in Gott“ deutlich und von der „Liebe zum Gottesdienst“: „Wie lieb sind mir deine Wohnungen, Herr Zebaoth. Meine Seele verlangt und sehnt sich nach den Vorhöfen des Herrn, mein Leib und Seele freut sich in dem lebendigen Gott.“ Das Verlangen nach dem Gotteshaus kommt aus der „Freude in dem lebendigen Gott.“ Wir haben in diesem Psalm ein unübertreffliches Bild für Beheimatung als Geborgenheit und Zugehörigkeit, so wie wir sie als „Heimat“ beschrieben haben: „Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest für ihre Jungen – deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott“. Das Wohlsein, das Ganzsein, den *Schalom* gibt es bei denen, die in „deinem Hause wohnen, die loben dich immerdar“. Und hier wird der Glaube, die Zugehörigkeit zu Gott, „der unsere Stärke ist“, mit einem gleichfalls einprägsamen Bild beschrieben: „Wenn sie durchs dürre Tal ziehen, wird es ihnen

zum Quellgrund, und Frühregen hüllt es in Segen. Sie gehen von einer Kraft zur anderen und schauen den wahren Gott in Zion.“ Hans Klein beschreibt das in einer freien Übersetzung des 84. Psalms mit Wendungen wie „Ruhe finden in der Unruhe der Welt“, „einen Schatz haben“, „Kraft erhalten“ im Gottesdienst, zu dem wir immer wieder in die Kirche kommen, wo wir „neu ausgerichtet werden“ und unsere Kraft „erneuert“ wird.⁵

Wir müssen uns mit diesem einen Text begnügen bei unserem Bemühen, darzustellen, dass „Heimat“ und „Beheimatung“ in der *Kahal* (der Versammlung) und – bei uns im übertragenen Sinn – in der Kirche ein zentrales biblisches Anliegen ist, auch wenn das Wort „Heimat“ in der Bibel nur selten vorkommt. In Phil 3,20 steht nur im revidierten Luthertext: „Unsere Heimat ist im Himmel“; bei Luther hieß es ursprünglich „Unser Wandel ist im Himmel“. / Im Urtext heißt es *πολίτευμα*, im Rumänischen findet man dafür *ceta-tea noastră*, wobei es (in andern Übersetzungen) auch die Variante *cetățenie* gibt. – Diese Wiedergabe ist übrigens auch eine treffende Beschreibung für Heimat, besonders im Sinne des „Heimatrechtes“.

III. „Kirche im Wandel“ und „Kirche als Heimat“

Es muss nicht nachdrücklich betont werden, dass wir mit den bisherigen Ausführungen keine ekklesiologische Bestimmung dessen entwickeln wollten, was Kirche ist. Denn wir gehen von unserem evangelisch-lutherischen Bekenntnis zur Kirche aus. Danach ist Kirche das, was der 7. Artikel des Augsburger Bekenntnisses darüber sagt: Sie ist „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“. Diese Kennzeichen (*notae*) der Kirche: Wort und Sakrament, aber auch das Verständnis, was *congregatio* (Versammlung) letztlich meint, haben gerade für unsere Evangelische Kirche in Siebenbürgen eine besondere Bedeutung. Doch es geht hier auch darum, dass wir gerade in Anbetracht der Verschiedenheiten der Riten („Zeremonien“) diesem Glaubensartikel gemäß, also auch im Hinblick auf die „Kirche im Wandel“ festhalten, was wesentlich, ja unverzichtbar ist, nämlich:

5 Vgl. Hans Klein, *Gehörtes Rufen*, Hermannstadt/Bonn 2011, 63.

dass man durch die Feier des Gottesdienstes mit Predigt und Abendmahl in der Kirche beheimatet ist und bleibt.

Die entscheidende Frage ist freilich: Wie und wodurch kann Kirche Heimat bleiben oder werden, und zwar für alle: für die Jungen und die Alten, für die der Erneuerung und die der Tradition Verhafteten, für die Intellektuellen in den Städten und die schlichten Kirchentreuen auf dem Lande? Denn die einen wie die anderen können die „Heimat in der Kirche“ einklagen – und das beginnt beim Gottesdienst, bei dem also, was C.A. VII als Kirche beschreibt. Denn die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente geschehen im Gottesdienst. Und im Gottesdienst wollen und sollen wir – wie gesagt – zu Hause sein. Für die Alten bedeutet jede Erneuerung ein Stück Vertreibung aus dem gewohnten Lebenshaus. Es ergeht ihnen so, wie es jene erleben, die in ein Altenheim kommen und in Räumen wohnen, deren Möbel sie nicht selber ausgesucht haben, die ihnen fremd sind. Das können neue Lieder, Gebete, Jazz-Musik im Gotteshaus und veränderte liturgische Formen sein. – Das ist eine menschliche Grunderfahrung, auf die die Jungen achten und die sie verstehen müssen.

Doch ein Gleiches kann den Jungen geschehen. Sie hören Texte, singen Lieder und beten mit Worten, die sie nicht verstehen, die ihnen altertümlich vorkommen. Sie vermissen im Gottesdienst ihre eigene Sprache. Sie sind in dem Alten und Bewährten nicht zu Hause und finden keine Heimat in der Kirche. – Das müssen die Alten sehen und bedenken.

Eine solche Erfahrung berührt uns alle und lässt uns erkennen: Die Alten wie auch die Jungen wollen in der Kirche eine bestimmte „Heimat“ finden: die ihnen vertraute Sprache, die Lieder ebenso wie die aktuellen Themen und Fragen. Diese Problematik zu lösen, ist die eigentliche schwere Aufgabe, vor der jede „Kirche im Wandel“ steht, die allen Heimat bieten will.

In dieser Situation ist es hilfreich daran zu erinnern, dass wir zugeben müssen, eigentlich nie, auch in der Kirche nicht ganz zu Hause zu sein. Zu Hause bin ich eigentlich nur bei mir selbst, im wörtlichen und im übertragenen Sinn. Und das heißt: in meinen Liedern, in meinen Texten und in meiner Sprache. Es ist so wie dort, wo ich meine eigenen, meine persönlichen Möbel habe, mit denen ich es mir in meiner Stube gemütlich mache und in der mir nun alles so vertraut ist, dass ich mir das alles gar nicht anders vorstellen kann. Nun aber stellen wir uns vorsichtig, ja ganz sachte die Frage:

Kann eben diese Einstellung nicht auch langweilig sein, zur Gewohnheit, zum Alltagstrott werden? Wollen wir, ja müssen wir nicht manchmal auch ausbrechen aus unseren vier Wänden? Brauchen wir denn zuweilen nicht auch das Andere? Kann nicht das Fremde, Andersartige, Ungewohnte gleichermaßen attraktiv sein? Geht es uns nicht so, dass uns, wenn wir einen gewohnten Text (zum Beispiel ein Bibelwort) in einer fremden Sprache lesen, zuweilen neue Gedanken kommen, uns unerwartete Verständnishorizonte aufleuchten und ein unbeachtetes Wort plötzlich völlig anders zu uns spricht? Schon allein deswegen werden Prediger bei ihrer Vorbereitung angehalten, das Bibelwort im Urtext zu lesen, ehe sie darüber predigen.

Das Neue, Fremde, Andersartige bewahrt uns davor, selbstgenügsam zu sein und fordert uns heraus, uns selbst, das Eigene, Gewohnte kritisch zu betrachten. Könnte das Ungewohnte nicht etwas Besonderes vermitteln? Und könnte derjenige, der anders ist, der anderes redet, denkt und lehrt, nicht ebenso auch unbekannte Horizonte in unserem Denken und Leben eröffnen? Die fremde Sprache (hier ist nicht eine andere als die Muttersprache gemeint, sondern die ungewohnte Sprache im wörtlichen oder übertragenen Sinn) rüttelt mich auf, vielleicht auch aus einer gewissen Sprachlosigkeit mitten im Sprechen. Und das eben dadurch, dass ich mich nicht mit ihr identifiziere. Der Zweifel, der Unglaube, ja sogar der Protest erhält eine Stimme – das kann mitunter heilsam sein. Ich kann mir diese Sprache vielleicht nur „leihen“. Denn ich tauche damit in die andere Welt ein: der junge Mensch in die alte Sprache; der alte Mensch in die neue, moderne Sprache. Fulbert Steffenski berichtet, dass ihm ein katholischer Priester einmal gestanden hat: „Wenn mir das Beten schwerfällt, spreche ich einen Psalm auf Latein.“⁶ Und ein „Kirchenfremder“ hat ihm nach der Beerdigung eines Freundes gesagt: „Ich danke Ihnen dafür, dass ich eine Stunde Gast in Ihrer Sprache sein durfte.“⁷ Man übernimmt dabei die Sprache des Glaubens eines anderen und probiert sie aus: der Evangelische die des Orthodoxen oder umgekehrt. Und man kann damit neue Erfahrungen machen, in dem Sinne, dass man Zugang zu ihr findet, dass man in den Stand gesetzt und die Fähigkeit entwickelt wird, sich mit ihr zu identifizieren. Die Gebete der Kirche, die alten Lieder,

6 Fulbert Steffenski, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1998, 11.

7 Steffenski, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, 25.

der Luthertext in der Bibel – das allein ist für manche das einzig Vertraute, für andere das Fremde. Die einen wie die anderen müssen versuchen, sich diese andere Sprache zu leihen, damit sie zusammen hinüberkommen über die Gefahr der Gewohnheit und des Abgleitens ins Selbstverständliche – sowohl ins abgehobene „Heilige“ als auch ins erdgebundene „Profane“.

Für uns Theologen, für Pfarrer und Pfarrerinnen, geht es letztlich darum, in unserem Reden, Singen und liturgischen Handeln und ebenso im Sinne der Botschaft Jesu im Gottesdienst die Menschen zu erreichen: nicht nur ihren Verstand, sondern auch ihre Herzen.

Gemeint ist nicht, dass wir dem Gottesdienstbesucher immer nur das bieten sollen, was er erwartet, „wonach ihn die Ohren jücken“, ihn also bestätigen in dem, was er immer schon wusste und wollte. Er muss auch aufgerüttelt werden, ja sogar geschüttelt werden, das Unerhörte, das, woran er noch nicht gedacht hat, zu hören und zu erleben. Ihm jedoch die Kirche, das Gotteshaus zur Heimat zu machen, ähnlich wie es der Psalmist empfunden hat, ihm dort ein Zuhause zu geben, ist die Voraussetzung dafür, dass er überhaupt kommt. Und dass er zuhört, wenn er kommt, und dass er, so er zuhört, das Gehörte, die Botschaft auf- und mitnimmt. Das ist die Rolle der Liturgie mit ihrem Gesang, der Musik, aber auch der Gestaltung des äußeren Verlaufs, ja selbst des Raumes (Kirche oder Gemeindesaal), auf dessen Einrichtung und Vorbereitung ein großes Gewicht gelegt werden muss.

Freilich: Das Zu-Hause-Sein muss man nicht lediglich in einem Raum erleben. Das „Erreichen des Anderen“, gerade nun auch dessen, der sonst nie in den Gottesdienst kommt, ist gleichfalls in hohem Maße von unserer Sprache auch außerhalb des Gottesdienstes abhängig, etwa in den Friedhofsritualen. Kommt unsere Sprache in unserer industriellen Gesellschaft, aber gleichermaßen auch im ländlichen Bereich dem intellektuellen Verständnis und der Lebensart, dem Lebensgefühl und der Lebenswelt dessen, der uns hört, entgegen? Nimmt sie je Rücksicht auf seine religiösen Gefühle oder auf seine theologischen Voraussetzungen? Können die Bilder und Geschichten der Bibel so aktualisiert werden, dass man sich in ihnen wiederfindet oder bleiben sie bloß Veranschaulichung dessen, was man auch „draußen“ gehört und was man immer schon gewusst hat und nun auch in der Predigt hört? Sind die Worte unserer Verkündigung Instrumente einer „Welt des

Glaubens“, die neue Horizonte eröffnet und Türen weit aufschließt, auch für solche, die noch gar nicht wissen, wie es da drinnen ist?

Bisher haben wir von „Sprache“ nicht im Sinne der menschlichen Sprachbegabung als solche oder im Sinne einer Einzelsprache oder eines Idioms gesprochen. Somit nicht von der deutschen, ja auch nicht von der rumänischen Sprache. Aber gerade diese Frage ist bei uns sehr aktuell: Wo, wann und wie viel sollen wir uns in unserem Gottesdienst der rumänischen Sprache bedienen? Auch mit diesem Problem kann man nur recht umgehen, wenn man das Ziel vor Augen behält: Kirche als Heimat zu verstehen und zu vermitteln. Was am Anfang dieses Abschnittes über Tradition und Erneuerung gesagt wurde, gilt hier in besonderem Maße. Die Jungen müssen wissen, was die Alten empfinden, wenn sie die rumänische Sprache hören oder mit ihr umgehen. Die Alten hingegen müssen wissen, was die Jungen empfinden, wenn sie nur die deutsche Sprache hören, die sie womöglich nicht verstehen. Keiner soll fremd sein in der Kirche. Aber alle müssen miteinander bereit sein, das Fremde anzunehmen, denn es kann ein Gewinn sein.

Gegenwärtig ist es so, dass in den Städten die wenigen, die nicht Deutsch sprechen, im Gottesdienst meist gerade dieses Fremde suchen und schätzen. Wenn dem so ist, sehen wir uns nicht gedrängt, den Alten das Heimatliche durch die andere Sprache in Frage zu stellen. Es gibt aber Situationen, wo wir unser Wort vorwiegend an solche richten, die in der rumänischen Sprache und nur in ihr beheimatet sind. Dort kann man zum Beispiel durch Anbieten von eigenen Gottesdiensten in rumänischer Sprache Abhilfe schaffen. Wo sie zur evangelischen Kirche gefunden haben, soll ihnen geholfen werden, auch sprachlich Heimat in ihr zu finden. Doch wohlgemerkt: Es wird immer schwer sein, diese Heimat in ihrer Ganzheit zu vermitteln, selbst in der eigenen Sprache. In manchen Fällen ist der Gebrauch der rumänischen Sprache, auch wenn dies nur teilweise geschieht, ist also die Zweisprachigkeit zugleich auch eine Geste der Höflichkeit, die nicht fehlen sollte. Bei Kasualien hingegen, wo die Anwesenden häufig Rumänisch Sprechende sind, ist wiederum eine andere Situation gegeben. Durch die Zweisprachigkeit im Gottesdienst soll auch diesen Sprachträgern verständlich gemacht werden, was in der evangelischen Kirche zum Beispiel die Taufe bedeutet, oder sollen sie mitgetröstet werden, wenn sie an einem Grab Abschied nehmen.

Diese und ähnliche Fragen müssen allerdings in der Gemeinde besprochen werden. Dort soll überlegt werden, wie Heimat in der Kirche neu gefunden wird, wenn den Gemeindegliedern Heimat möglicherweise verloren gegangen ist. Und es soll darüber nachgedacht und ein Weg gesucht werden, wie es – wenn man sich in die jeweils andere Sprache hineinnehmen lässt – zu einem Zuwachs an Glaubenserfahrung kommen kann, die eine neue Beheimatung als innere Bereicherung schenkt.

LITERATURWISSENSCHAFT UND MUSIK

Wärme aus dem Eis

oder

Hans Klein und das Erlebnis Zuversicht

Gerhard KONNERTH

Das Kreuz im Winter

*Auf einsamer Höhe
ein Kreuz.
Für den Wanderer
eine Orientierungshilfe.
Für den Nachdenklichen
ein Mahnmal.
Wer es sieht,
ist auf dem rechten Weg.
Wer es bedenkt,
bleibt darauf.*

*Es ist dem Wetter
ausgesetzt:
Sonne und Regen,
Sturm und Schnee.
Voll Raureif ist es
im Winter.
Und gibt doch
Wärme weiter.
Wärme aus dem Eis.
Orientierung am Kreuz.*

Nichts prägt – auf der Suche nach der eigenen Identität – das Bild des renommierten Lehrers und Wissenschaftlers, des geschätzten Theologen und engagierten Bürgerrechtlers und gleichermaßen christlich gesinnten Dichters Hans Klein stärker als seine thematisch verpflichtete Lyrik und die ihr eigene Formensprache. Denn im Unterschied zu seinen theologischen Schriften und zu ihren Darstellungen von Bewusstseinsvorgängen gewinnen seine lyrischen Texte – als Bilder der inneren Welt – die Tiefe und die Schönheit der poetischen Lebensdeutung.

Zwar macht seine literarische Tätigkeit nur einen Teil seiner wissenschaftlichen Gesamtproduktion aus, doch kann sie gewissermaßen als Kundgebung für seinen Versuch gelten, sich durch die stofflich-inhaltliche Verinnerlichung der Wirklichkeit den Problemen unserer Zeit zu stellen

und betrachtend, empfindsam und reflektierend das auszusprechen, wovon er selber und wir alle zugleich betroffen sind. Dies vollzieht sich nun allerdings nicht dadurch, dass „subjektives Gefühl, bedeutender Gegenstand und Sinn gleichrangig nebeneinander stehen“ – wie für Goethe im lyrischen Gedicht –, sondern dadurch, dass die explizite Ich-Form dem Akt des Symbolisierens weicht.¹ So im Gedicht *Das Kreuz im Winter* „durch verstärkten Rekurs auf die Dinge der Natur und der (sakralen) Kunst“,² das zu den Bildern und Gedanken des von Hans Klein, in Zusammenarbeit mit Friedrich Philippi an Weihnachten 2013 herausgegebenen Bandes *Lebendiges Siebenbürgen* gehört³ und den Zyklus der Bilderfolge „von Burgen, Kirchenburgen oder mittelalterlichen Kirchen“⁴ sowie der freien Rhythmen über „die Landschaft mit ihren Pflanzen und Tieren, aber auch die Welt der Menschen und ihre Arbeit“ abschließt.⁵ Man möchte meinen, dass durch die Besonderheit dieser Thematisierung Selbstbilder der beiden Autoren entstehen, die sich durch die Merkmale Naturbewusstsein, Traditionsbindung und Glaubensbekenntnis als unterschiedliche Lebenserfahrungen verstehen. Und ebenso, dass die vielfältige Harmonie von Text und Bild, von visuellen und geistigen Bildern somit, dass die Expressivität der Metaphern und die Sprache der Bilder auf den Leser als eine Ganzheit mit je eigenem Sendungsbewusstsein wirkt.

Bevor wir uns jedoch der Symbolik und der Metapher als Einzelbild oder als umfassendes und tragendes System des Gedichts zuwenden, die sich in den Texten des *Lebendigen Siebenbürgen* thematisch zu einer lyrischen Kosmogonie verbinden, in der individuellen Schicksalen kollektive Erfahrung- und Erlebniswerte entgegengestellt werden - und diese eröffnen einen angemessenen Weg (vielleicht den einzig richtigen) zur Selbstfindung -, muss etwas darüber gesagt werden, was die Entdeckung der Bilder von Friedrich Philippi für uns bedeutet. Friedrich Philippi, der Autor der Bilder, führt uns

-
- 1 Hans Otto Horsch, Lyrik, in: *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, 2., neu bearbeitete Auflage, hg. von Dieter Borchmeyer und Viktor Žmegač, Tübingen 1994, 254.
 - 2 Horsch, Lyrik, 254.
 - 3 Hans Klein/Friedrich Philippi, *Lebendiges Siebenbürgen. Bilder und Gedanken*, Bilder: Friedrich Philippi, Texte: Hans Klein, Hermannstadt 2013.
 - 4 Klein/Philippi, *Lebendiges Siebenbürgen*, Vorwort.
 - 5 Klein/Philippi, *Lebendiges Siebenbürgen*, Vorwort.

mit seinen Bildern als Übermittler von Botschaften - so bei Dieter Borchmeyer und Victor Žmegač (1994) in den Betrachtungen von Klaus Kanzog über Medien (und Literatur)⁶ - in die Kunst des Sehens ein. Denn beim Betrachten der Bilder erkennen wir - und hier erinnern wir an die Ausführungen in der Rede von Werner Meyer bei der Preisübergabe Wettbewerb Malelei des Deutschen Kulturzentrums am 08.06.2004 in Hermannstadt (die uns erhalten geblieben ist) -, dass es nicht allein darum geht, was auf den Bildern dargestellt ist, sondern um die Frage, wie wir die Bildwelten, die sie darstellen, wahrnehmen. Wir erkennen zugleich, dass ein jedes Bild gewissermaßen auf ein anderes oder auf andere antwortet, und das lässt uns überrascht sein und zugleich auch staunen. Darüber hinaus haben die Bilder nicht nur die Kraft, ästhetische Maßstäbe zu setzen, sondern auch Fragen zu stellen, auf die wir die Antworten in den Texten von Hans Klein finden. Eine solche Orientierung der beiden Autoren eröffnet eine neue Perspektive. Denn mit der ästhetischen Qualität der Bilder und dem Reichtum an Themen und Motiven der Gedichte verbindet sich im Band *Lebendiges Siebenbürgen* die photographische Spiegelung innerer Wirklichkeiten vielschichtig mit der künstlerischen Darstellung von sozialen Prozessen, wird das persönliche Gedächtnis zu einem Gleichnis des kollektiven Erinnerns erhöht und damit photographische Kunst zur Verlebendigung von früheren Zeiten und ihren Erscheinungen. Kunstgeschichte führt somit zu Sozialgeschichte.

Das Gedicht *Das Kreuz im Winter* spricht und verkündet somit vielfältig. Es redet in der Sprache der reimlosen Verse von unterschiedlicher Zeilenlänge und strophischer Gliederung zunächst von etwas ganz Gewöhnlichem: vom Wandern und von den Orientierungshilfen beim Wandern. Doch beginnt es nicht, wie Naturlyrik zu beginnen pflegt: „ganz auf sich selbst bezogen“⁷, träumerisch-subjektiv, stimmungshaft und sehnsüchtig, religiös hymnisch, womöglich naturmystisch. Denn schon im ersten Bild kann man mitvollziehen, dass sich das Gewöhnliche des Wanderns zum

6 Klaus Kanzog, Medien (in Literatur), in: *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, 2., neu bearbeitete Auflage, hg. von Dieter Borchmeyer und Viktor Žmegač, Tübingen 1994, 268ff.

7 Günter Blöcker, Gedichte der Freundschaft, in: *1000 Deutsche Gedichte und ihre Interpretationen. Von Georg Trakl bis Gottfried Benn. Sechster Band*. Hg. von Marcel Reich-Ranicki, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, 56.

Ungewöhnlichen wandelt: durch den Frieden des Ortes und durch das magische Erlebnis eines Kreuzes im Winter auf einsamer Höhe: *Auf einsamer Höhe/ein Kreuz*. Ein wahrlich magisches Erlebnis, denn die überraschende, vom Wanderer sicherlich wohl auch erwartete und erhoffte Begegnung mit einem Kreuz als Orientierungshilfe wird zum Erfahrungserlebnis überhöht: *Für den Wanderer/eine Orientierungshilfe./Für den Nachdenklichen/ein Mahnmal*. Zunächst jedoch nicht als „ein Sinnbild des Glaubens an Christus, den Gekreuzigten“ (1Kor 1,23), auch nicht des „Zeichen(s) des Sieges und der Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten“,⁸ keine Nachbildung eines sakralen Kunstwerks oder eines einfachen Wegkreuzes mit Hilfe der Sprache somit, sondern „eine erst in der Sprache ganz zu sich selbst kommende Wirklichkeit“⁹, die der am besten versteht, der ihren „Sinn“ und ihre „Wahrheit ... in ihr selbst“, das heißt in dem Geiste sucht, in dem sie geschaffen ist. „Auch hätte Gott die Welt nie geschaffen, wenn Geschaffen-Sein nicht mit Erschaffen eins wäre. Drum: Gott hat die Welt in der Weise geschaffen, dass er sie immer ohne Unterlass erschafft.“¹⁰

Wenn nun hier der Bogen zur deutschen Mystik des vierzehnten Jahrhunderts auch unerwartet erscheinen mag, so sollte uns dennoch gestattet sein, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der „Ausdruck des allgemein-menschlichen Sehnsens und Strebens der Einzelseele nach Aufgang in Gott“ ein „innerstes Anliegen der Menschenseele schlechthin“ war und dass „das gleiche Verlangen der Seele nach Vereinigung mit dem unendlichen und ureinen Gott“¹¹ immer wieder in bedeutungsreichen Bildern von hoher dichterischer Einbildungskraft erfasst worden ist. Ein solch bedeutungsreich beschworenes Bild des „Verlangen(s) der Seele“ legt den Gedanken nahe, es auch in der Vorstellung anderer Dichter zu suchen und auch an andere lyrische Abbildungen der Interpretation des „Aufgang(s) in Gott“ zu erinnern. So etwa an Rainer Maria Rilkes theologische Deutung dieser Seinserfahrung im Gedicht „Ritter“ und an die mit expressiver Bildlichkeit verkündete Bot-

8 Hans Schachtner, *Bibel, Glaube, Kirche. Ein Lexikon für junge Katholiken*, Würzburg 1966, 198.

9 Blöcker, *Gedichte der Freundschaft*, 58 passim.

10 Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung und Vom edlen Menschen*. Ins Neuhochdeutsche übertragen von Josef Quint, Insel-Verlag 1961, 34f.

11 Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, 63.

schaft: „Und draußen ist alles:/ ... und Gott ist selber vieltausendmal/an alle Straßen gestellt.“¹²

Mit diesem Verlangen der Seele nach der „unvergänglich-vollkommene(n) Welt unzerstörbaren Seins“¹³ ist auch das Gedicht *Das Kreuz im Winter* thematisch verbunden. Bereits im ersten Bild des Gedichts – einem womöglich konventionellen Natureindruck: eine einsame Höhe im Winter mit einem Kreuz – liegt der Kern seines geistigen Kosmos: Es gibt nur eine einzige übergreifende Wirklichkeit, eine einzige Wirklichkeit der Welt, und diese liegt in der Symbolik des Kreuzes. Kreuz ist somit eines der Schlüsselwörter des Gedichts und gibt ihm seine thematische Richtung in die übergreifende Wirklichkeit des Wegs, des rechten Weg(s). Denn Kreuz und seine Sprache ist die übergreifende Wirklichkeit, und seine Symbolik macht Natur als Seinserfahrung erkennbar: Das Kreuz gibt den Anstoß für eine gesteigerte Wahrnehmung: *Wer es sieht,/ist auf dem rechten Weg*. Jedoch nicht allein die Erfassung durch die Sinne, nicht die Betrachtung des Kreuzes allein, sondern das Nachdenken über das Kreuz überhöht die Tatsachen des Gedichts – eine einsame Höhe mit einem Kreuz – zu einer Wirklichkeit, die durch ihre Widersprüche, durch ihre polare Gegensätzlichkeit zu der gesteigerten Wahrnehmung führt. Denn zum Erlebnis der Wanderung und des Erblickens, zum Erlebnis des Aufbruchs tritt das Wunder des Glaubens: *Wer es bedenkt, bleibt darauf*. Damit reflektieren diese Bilder kein flüchtiges Erlebnis des Wanderns, kein individuelles Schicksal, sondern Gestaltung von Erfahrungs- und Erlebniswerten, die im Bewusstsein tiefe Spuren hinterlassen: das tiefe Erlebnis des Glaubens wie auch dass die Durchdringung durch den Glauben Kraft und Zuversicht bringt. So überwältigt den Leser keine Zerstörung durch den Winter. Denn in den polaren Gegensätzen der nächsten Bilder, in den antithetischen Metaphern und in der Gebundenheit und gesteigerten Abfolge der syndetisch-asyndetischen Häufung von Naturelementen werden Gedanken in Worte umgewandelt und Worte in Bilder: Das Kreuz ist *dem Wetter/ausgesetzt:/Sonne und Regen,/Sturm und Schnee./Voll Raureif ist es/im Winter*; und aus den unterschiedlichen Hypostasen der Natur entstehen Landschaften der Geborgenheit und werden

12 Rainer Maria Rilke, *Das Buch der Bilder*, Leipzig MCMXXII, 6.

13 Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, 66.

in eine Wechselbeziehung zu den vertrauten Bildern der Heimat gesetzt. Und das Leben wird vorausgedacht: *Und gibt doch/Wärme weiter*. Damit wird ein Bogen gezogen von der poetischen Wirklichkeit des Gedichts zur Erfahrung der Wirklichkeit der Welt, die als Quelle des Glaubens und der Zuversicht zur Verkündigung der einzigen Wirklichkeit der Welt sublimiert wird: *Wärme aus dem Eis./Orientierung am Kreuz*. Und so liegt der Schlüssel zum Verständnis des Gedichts in der Schlusszeile: *Orientierung am Kreuz*.

In der Schlichtheit dieser Schlusszeile klingt dem Leser keine überwältigende Bildlichkeit der ganz auf sich selbst gerichteten Gnade Gottes entgegen, sondern ein zutiefst christliches, gemeinschaftsstiftendes Lebensgefühl. Eine um des Lebens und um des Kreuzes willen verkündete gemeindestiftende Zuversicht. Und die Zuversicht dieser Schlusszeile transzendiert den Lebensweg zu einer Epiphanie.

Indem wir es unternommen haben, diese Hommage an Hans Klein zu schreiben, kommen wir nicht umhin, an Überlegungen und Weisheiten zu erinnern, die deutlich machen, wie schwierig es ist, ein gutes Gedicht zu interpretieren und bis zum Grund der Aussagen vorzudringen. Dass es eine Anmaßung ist, die Empfindungen und die Gefühle, die Bilder und die Gedanken eines Gedichts in eine Interpretation umzuwandeln, hat Wilhelm Lehmann in seiner Vorstellung vom Interpretieren eines Gedichts auf folgende Formel gebracht: „Über ein gutes Gedicht etwas Treffendes sagen kommt ebenso selten vor wie ein gutes Gedicht selbst.“ Und an anderer Stelle sagt er: „Gedichte müssen gearbeitet werden. Vorher aber müssen sie entstehen.“¹⁴ Das Gedicht *Das Kreuz im Winter* ist - wie auch die anderen Gedichte von Hans Klein - aus seiner empfindsamen Grundstimmung und aus dem Geist seiner, das heißt unserer Zeit entstanden. Und aus seiner schöpferischen Kraft, die symbolisch „eine Entelechie“ ist, die „nach dem Verständnis des alten Goethe ein Synonym (ist) für die im Individuum vorhandenen, unsterblichen Kräfte.“ In einem am 11. März 1828 mit Eckermann geführten Gespräch, „in dem es um die nicht oder kaum nachlassende Kraft von Menschen im hohen Alter geht,“ erklärt Goethe, „dass jede Entelechie ein Stück Ewigkeit ist“ und dass „die Entelechie mächtiger Art, wie es bei

14 Hilde Domin, Vorschlag, es anders zu lesen, in: Blöcker, Gedichte der Freundschaft, 50; 66.

allen genialen Naturen der Fall ist, ... bei ihrer geistigen Übermacht ihr Vorrecht einer ewigen Jugend (wird auch) geltend zu machen suchen. Daher kommt es denn, dass wir bei vorzüglich begabten Menschen auch während ihres Alters immer noch frische Epochen besonderer Produktivität wahrnehmen ...“¹⁵

Diese Aussagen gelten auch für Goethes Romanfiguren und enden mit der Hoffnung, dass sich eine solche Entelechie „nicht ganz aus unserem Sonnensystem entfernen, sondern, wenn sie an die Grenze desselben gelangt ist, sich wieder zurücksehnen werde, um zugunsten unserer Urenkel in das irdische Leben und Wohltun wieder einzuwirken.“¹⁶ Ein wahrlich visionäres Bild, das auch bei Hans Klein mitzulesen ist.

15 Mit Goethe durch das Jahr 2014. Goethe und der gestirnte Himmel. Hg. von Jochen Klauß, Berlin 2013, 135ff.

16 Klauß, Mit Goethe durch das Jahr 2014, 137.

Vertrauen zu Gott und in die eigenen Kräfte

Pop-Oratorium „King Dave“

(Text: Markus Gustav Berger; Musik: Michael Benedict Bender)

Christiane NEUBERT/Johannes KLEIN

Das Pop-Oratorium „King Dave“ von Markus Gustav Berger und Michael Benedict Bender stellt einen Versuch dar, ein antikes Thema in die moderne Welt zu übertragen. Die Autoren eines solchen Versuchs stehen niemals vor einer leichten Aufgabe, muss doch ein optimaler Weg gefunden werden zwischen den beiden Welten, und zwar der Welt, in der der antike Stoff entstanden ist, und der Welt des Auditoriums von heute. Genauer gesagt, das Auditorium wird das Werk nur dann als Kunst erleben können, wenn es angemessen abgeholt wird und in die antike Welt eintauchen kann, um von dort Inhalte mit nach Hause zu nehmen.

Die Gattung des Pop-Oratoriums eignet sich sehr gut, um vor allem Jugendliche abzuholen. Damit dieses Ziel gelingt, haben die Autoren sehr eingängige Melodien geschaffen. Kann es aber auch gelingen, die Hörenden in die antike Welt einzuführen? Oder werden sie in der ihnen vertrauten Pop-Welt stehen bleiben? Um das Ziel des Ankommens in der antiken Welt zu gewährleisten, haben sich die Autoren mehrere Kunstgriffe ausgedacht. Zunächst haben sie Melodien geschaffen, die an die 60er-70er Jahre erinnern. Damit ist ein erster Schritt in die Vergangenheit gewagt. Ein weiterer großer Schritt wird dadurch erleichtert, dass der Stoff sehr bekannt ist. Die David-Erzählungen kennen nicht nur Bibelfeste, sondern sie gehören mithin zur Weltliteratur. Beeindruckend ist dann noch der Marker, den die Autoren gleich an den Anfang stellen: Vor die Ouvertüre setzen sie ein Zitat aus der King James Bibel, die durch ihre Sprache ganz eindeutig der Vergangenheit angehört. Damit ist man in einer anderen Welt, in der man danach freilich vertraute Musik und auch die in der Pop-Szene gängige englische Sprache hört.

Der biblische Stoff stellt die nächste Herausforderung dar. Er ist nämlich keineswegs einheitlich, sondern enthält Widersprüche, Spannungen und

Dubletten.¹ Für das Erleben von Kunst ist Vielfalt freilich kein Hindernis, es bedarf jedoch der Einheit, in der diese in Erscheinung tritt.² In dieser Hinsicht ist den Autoren eine manchmal sehr schwierige Gratwanderung gelungen, standen sie zusätzlich vor der Aufgabe, den Stoff zu kürzen, um das Werk nicht zu überladen. Gerade durch die Tendenz zu kürzen, konnten Doppelüberlieferungen in eins gebracht werden, Spannungen beseitigt und nicht so wichtig Erscheinendes ausgelassen werden. Ferner haben die Autoren des Oratoriums Einzelüberlieferungen anders geordnet als dies von den biblischen Autoren geschehen ist, und auf diese Weise weitere Textprobleme gelöst. Den biblischen Autoren war es vermutlich wichtig, möglichst treu möglichst viele Überlieferungen zu bewahren. Das Auditorium eines Pop-Oratoriums interessiert dies jedoch weniger, kann man sich ja zu Hause die biblischen Texte jederzeit zu Gemüte führen. Deshalb war es viel wichtiger, eine neue Kunsteinheit zu schaffen, die einheitliches Erleben möglich macht. Die Autoren des Pop-Oratoriums haben dabei eigene Akzente gesetzt, ohne gegen die Gesamtlinie des antiken Werkes zu verstoßen.

I. Gliederung

Das Pop-Oratorium besteht aus 22 Teilen mit folgendem Inhalt:³

1. Göttlicher Befehl zur Salbung Davids (1Sam 16,1.7 nach KJV);
2. Ouvertüre;
3. Salbungsbericht und Charakterisierung Davids als eines begnadeten Königs (nach 1Sam 16,1–13);
4. Vertrauensäußerungen Davids Gott gegenüber und Einstimmung des Chors;
5. Warten auf Samuels Erscheinen; Streit zwischen Samuel und Saul; Absetzung Sauls (nach 1Sam 13; 15);

1 Vgl. dazu den Forschungsbericht bei Walter Dietrich/Thomas Naumann, *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995.

2 Vgl. Jürgen H. Petersen, *Fiktionalität und Ästhetik. Eine Philosophie der Dichtung*, Berlin 1996, 232, der in der Einheit, die in der Vielfalt besteht, die Möglichkeit des Kunsterlebens begründet sieht.

3 Diese Gliederung ist eine eigene thematische Zusammenfassung und deckt sich nicht mit den von den Autoren gegebenen Titeln der einzelnen Stücke.

6. Erscheinen Davids als Musikant beim kranken Saul (nach 1Sam 16,14–23);
7. Freundschaft zwischen David und Jonatan (inspiriert aus 1Sam 18,1–4; 20);
8. Liebe zwischen David und Michal (inspiriert aus 1Sam 18,20–30);
9. Aufregung im Volk wegen der Philisterbedrohung (inspiriert aus 1Sam 17,1–40);
10. David und Goliath (1Sam 17,41–58);
11. Davids Glorifizierung und Sauls Sturz in die Depression (nach 1Sam 18,5–16);
12. Klagegebet Davids;
13. Selbstsicherheit Sauls vor der Höhle (inspiriert aus 1Sam 23,7–8; 24,1–3);
14. Verschonung Sauls durch David (nach 1Sam 24);
15. Letzte Mitteilung Samuels an Saul und Samuels Tod (inspiriert aus 1Sam 25,1a unter Rückgriff auf 16,1b);
16. Orakel von En-Dor und dessen Erfüllung (nach 1Sam 28);
17. Davids Klage über Jonatans Tod (nach 2Sam 1,17–27);
18. David, der Nachfolger (inspiriert aus 2Sam 2,4; 5,1–5);
19. Batseba (nach 2Sam 11,1–4);
20. Mord an Uria und Gleichnisrede Natans (nach 2Sam 11,4–25);
21. Davids Buße (nach Ps 51);
22. Appell zum Vertrauen in die eigenen Kräfte.

II. Das Gesamtwerk

Diese Gliederung zeigt zunächst, dass die Ouvertüre (2) nicht an erster Stelle steht. Davor steht der göttliche Befehl zur Salbung Davids (1), der zudem das einzige exakte Bibelzitat darstellt.⁴ Dies erinnert an Mendelssohns Oratorium „Elias“, wo ebenfalls ein Bibelzitat der Ouvertüre vorangestellt wird.⁵ Den Vergleich mit Mendelssohn in diesem Falle zu suchen, ist obligatorisch und kann nur gewollt sein, da es unseres Wissens kaum ein

4 Sonst paraphrasiert der Erzähler des Oratoriums gewöhnlich den Bibeltext, zitiert ihn aber nicht.

5 Bei Mendelssohn handelt es sich um einen Ausspruch Gottes im Munde des Propheten Elia, im „King Dave“ um einen Ausspruch Gottes an den Propheten Samuel.

anderes bekanntes Oratorienwerk mit solch herausragendem Beginn gibt. Bedient sich Mendelssohn im Anschluss der Overture, die, der klassischen Opern-overture entsprechend, den Weg zur ersten Szene vorbereitet und attacca überleitet, setzt Bender (wenn wir von einer klassischen Denkweise her kommen) eine vor allem in Operetten verwendete Potpourri-Overture. In diesem Unterschied wird die Anlage der beiden Werke sehr deutlich: das Werk Mendelssohns drückt dadurch Ernsthaftigkeit, ja vielleicht auch eine gewisse Schwere aus, das Pop-Oratorium dagegen eher Leichtigkeit, Eingängigkeit, Heiterkeit, trotz des ernstesten Themas. Durch die Voranstellung steht der biblische Befehlsakt an herausragender Stelle des Werkes und erscheint als göttliches Apriori zur Saul-David-Erzählung.⁶ Dem ist zu entnehmen, dass der Beschluss, David zu salben und damit Saul zu verwerfen, nicht in dem danach folgenden Vergehen Sauls oder in Streitigkeiten mit Samuel (1Sam 13; 15), sondern in dem vorausplanenden Handeln Gottes gründet. Zwar verstreitet sich Saul auch im Pop-Oratorium mit Samuel, und dieser wirft ihm auch Ungehorsam vor, dies kann jedoch nicht der Grund für seine Verwerfung sein, da diese schon vorher beschlossen war. Diese Streitigkeiten (5), mehr noch, das mangelnde Vertrauen Sauls, können somit nur noch die Bestätigung für die Richtigkeit der bereits erfolgten Wahl Gottes darstellen. Das gilt auch dann, wenn Samuel im Orakel von En-Dor behauptet, dass Saul von Gott verworfen wurde, weil er Gott gegenüber nicht gehorsam war. Solche Begründung folgt zwar in diesem Stück (16) auf die Verwerfungsaussage, die Samuel (und nicht Gott) macht, klappt aber (nach einer langen Pause) nach. Dies ist noch ein Zeichen, dass die Begründung der Verwerfung Sauls nachträglich gegeben wurde. Menschen benötigen, um Gott und die Welt verstehen zu können, eine Erklärung für Gottes Handeln. Sie suchen danach, und sind vielleicht deshalb bereit, Erklärungen gelten zu lassen oder gar selbst zu geben, auch wenn es keine wirklichen Gründe gibt. Gott benötigt diese für sein vorausplanendes Handeln auch nicht.

6 Man könnte vielleicht meinen, dass es sich hier nur um die Angabe des Themas handelt, das später noch ausgeführt werden soll. Dafür spricht insbesondere (15), wo Samuel diesen Salbungsbefehl noch einmal Saul gegenüber berichtet. Hier handelt es sich aber offensichtlich um einen verspäteten Bericht, denn die Salbung selbst wird gleich nach der Overture berichtet. Somit ist dies eher so auszulegen, dass Samuel mit dieser Nachrichtenübermittlung an Saul bis kurz vor seinem Tod gezögert hat, um es sich mit Saul nicht ganz zu verderben.

Diese Bedeutung vertieft die Verbindung zwischen antiker und moderner Welt auf theologischer Ebene. Der moderne Mensch versteht nämlich daraus, dass es keine wirklich plausible Erklärung für das Scheitern Sauls gibt, dies ist letztlich nicht innerweltlich zu erklären, sondern allein in Gott begründet.⁷ Gleichzeitig wird er aber auch hinein genommen in das Ringen der antiken Autoren um eine Antwort um den Sinn des Geschichtsverlaufs. Denn darin decken sich antike und moderne Kunsterfahrung: Sie lebt von Sinnstiftung, von Utopien, die in der Kompensierung von Lebensdefiziten besteht.⁸ Auch wenn der moderne Mensch grundsätzlich solche Erklärungen, die Gott als den Lenker der Geschichte sehen, wie sie in den Samuelbüchern gegeben werden, nicht als Realaussagen auffasst, haben sie als Fiktionalaussagen für das Kunsterleben einen sehr wichtigen Stellenwert.

Im Gegensatz zu Saul wird David schon gleich bei der Salbung als begnadeter König vorgestellt (3), der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass er Gott vertraut. Durch das Voranstellen der Salbungshandlung (3)⁹ erhält das verzweifelte Warten auf Samuel (5)¹⁰ noch eine andere Bedeutung: Samuel verspätet anscheinend, weil ihn die Salbung aufgehalten hat. Der geheime Akt ist also wichtiger, als dass sich Samuel an den mit Saul vereinbarten Termin hält. Wenn Saul das wüsste, wäre wohl sein eben ausbrechender Wahnsinn auch vorübergehend nicht mehr heilbar gewesen. Kein Wunder, dass ihm Samuel dieses Ereignis niemals mitteilt, sondern erst kurz vor seinem Tod den Willen Gottes nur andeutet, indem er von einem Traum spricht (15). Auf diese Weise werden einige Fragen geklärt, die die biblische Überlieferung offen gelassen hatte, und gleichzeitig einige Widersprüche aufgelöst. 1Sam 13 und 15 (die im Pop-Oratorium in (5) zusammengezogen werden) stehen gewissermaßen in Konkurrenz zueinander. Vergleicht man die beiden Erzählungen, wird nicht ersichtlich, wer stärker die Verwerfung Sauls vorantreibt, Samuel oder Gott. Um diese Widersprüche zu lösen, kann man

7 Vgl. Rainer Kessler, *Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, BG 18, Leipzig 2007, 144, nach dem für die antiken Überlieferer der Geschichtsverlauf weder vom Zufall noch von innerweltlichen Kausalitäten bestimmt wird, sondern vom Willen Gottes.

8 Petersen, *Fiktionalität*, 252f.

9 Im biblischen Text 1Sam 16,1–13.

10 Im biblischen Text 1Sam 13,6–8.

unterschiedliche Traditionen und Bearbeitungsschichten annehmen¹¹ oder mit starken Ambivalenzen sowohl bei Samuel als auch bei Gott rechnen, was die Person Sauls betrifft.¹² Für ein Pop-Oratorium, das eine Neuschöpfung darstellt, kommt die erste Variante nicht in Frage. Die zweite wird nicht wahrgenommen, sondern die Position Gottes wird eindeutig zugunsten der Verwerfung gedeutet, und bei Samuel gibt es die Ambivalenz in der Beziehung zu Saul nur bis zu dem Zeitpunkt, zu dem sich Gott für die Salbung Davids entscheidet und diesen Befehl ausspricht, d. h. zu Beginn des Werkes (1). Samuel wird nämlich (genau dem Bibeltext gemäß) hier kritisiert, weil er Saul nachtrauert. Ab diesem Zeitpunkt ist somit auch die Position Samuels klar, selbst wenn er den Vollzug der Salbung vor Saul geheim hält. Auf diese Weise fördert er freilich, dass Saul in David einen Feind sieht und diesen deshalb gnadenlos verfolgt, denn Saul hat ja nicht woher zu wissen, dass David von Gott auserwählt worden ist. Demgegenüber enthält der Bibeltext allerdings Andeutungen, dass Saul etwas von der Bestimmung Davids zum Königtum weiß (vgl. z. B. 1Sam 24,21). Wenn die Autoren des Oratoriums dieses Motiv nicht aufgreifen, dann sind sie auf historischer Ebene zuverlässiger als der Bibeltext, der an dieser Stelle doch eher eine spätere Schicht abbildet.¹³

Nachdem der begabte David als Musikant an den Hof kommt, geht es Saul gleich besser (6), und als Saul fragt, wer er sei, sagt er, dass er der Freund Jonatans ist, worauf ihn Saul auffordert, bei ihm zu bleiben. In der biblischen Überlieferung stellt Saul diese Frage später (1Sam 17,55–58),¹⁴ möglicherweise auch mit dem Gedanken, ihn bei sich zu behalten, wie sich in 1Sam 18,2

11 Georg Hentschel, Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“, BG 7, Leipzig 2003, 71, erkennt in 1Sam 13,7b–15a deuteronomistischen Sprachstil und vermutet daher, dass dieser Passus erst im 6. Jh. v. u. Z. seine Endgestalt erfuhr. Mit einer komplizierten Überlieferung rechnet er hinsichtlich von 1Sam 15 (99–102).

12 Vgl. Johannes Klein, 1. Samuel, in: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Band 1, Zürich 2010, 604–675, 629–631.637–639.

13 Nach Walter Dietrich, Samuel. 1Sam 13–26, BK.AT VIII/2, Neukirchen-Vluyn 2015, 712, handelt es sich in 1Sam 24,21 um dtr. Nachträge.

14 Der Bibeltext ist an dieser Stelle bereits in antiker Zeit als so problematisch erschienen, dass schon in der Septuaginta bzw. deren Vorlage der Passus gestrichen wurde, vgl. Dietrich, Samuel, 333. Dieser Ungereimtheit gegenüber stehend versuchen die Autoren des Oratoriums in künstlerischer Weise eine logische Reihenfolge herzustellen.

herausstellt. Die biblischen Informationen über die Freundschaft Davids mit Jonatan und Michal geben den Autoren des Pop-Oratoriums Anlass, diese auszumalen und auszuschmücken. In (7) scheint die Initiative bei Jonatan zu liegen, der die Begegnung mit David durch einen langen Beitrag beginnt. Die beiden sprechen über die gemeinsamen schönen Stunden aber auch die bevorstehende Trennung angesichts der Bedrohung durch die Philister. (8) ist eine Liebesromanze, in der die Verliebtheit von Michal und David voll zur Geltung gelangt. Der Chor untermalt mit vollem Orchester den sonst spärlich begleiteten Dialog der beiden, äußert die Frage, ob es sich um Liebe handelt und bejaht sie. (7) und (8) sind eindeutig Ausschmückungen des über Gefühle weitgehend schweigenden Bibeltextes, die für das moderne Auditorium bestimmt sind. Der antike Text enthält zwar später einige Szenen, die sehr wohl die Gefühle Michals David gegenüber belegen, sich aber nur indirekt in rettenden Handlungen konkretisieren.

Auch bei diesen Szenen gibt es Umstellungen, denn die Freundschaften werden anders als im biblischen Text schon vor der David-Goliath-Geschichte geschlossen. Dadurch sowie durch das Zusammenziehen von Ereignissen wird das Problem des mehrfachen Erscheinens Davids am Hof Sauls (1Sam 16,14–23; 17) gelöst. Es bedarf nun keiner harmonisierenden Notiz, die David zwischen Bethlehem und dem Schlachtfeld pendeln lässt (1Sam 17,15). David ist im Pop-Oratorium nach seiner Begegnung mit dem König ständig am Hof bzw. auf Schlachtfeld, niemals mehr zu Hause in Betlehem. Auf dem Schlachtfeld ist das Volk noch einmal sehr aufgeregt wegen der Philisterbedrohung (9), es gelingt aber dem auf Gott vertrauenden David, Goliath zu besiegen (10).

Mit dem zentralen Teil (11) beginnt die sich bisher herauskristallisierende antithetische Gegenüberstellung Sauls und Davids klare Konturen anzunehmen. David wird besungen, während Saul in Depressionen stürzt. Der Bibeltext (1Sam 18) ist an diesem Punkt schwer zu deuten. Die Forscher sind sich nicht einig darüber, ob die Frauen taktlos sind, indem sie Saul und David miteinander vergleichen,¹⁵ oder ob sie einfach nur feiern wollen an-

15 Nach Peter Kyle McCarter, *I Samuel*, AncB, New York/London 1980, 313f., meinen die Frauen keinen Vergleich, da „tausend“ und „zehntausend“ in hebräischer Poesie ein festes Zahlenpaar sind, das eine Steigerung markiert, aber der Erzähler meine durchaus, dass Saul trotzdem Anhaltspunkte für Eifersucht habe. Nach Fritz Stolz, *Das erste und zweite*

lässlich des Sieges Israels,¹⁶ und die Depression in Saul selbst begründet ist,¹⁷ der einen Vergleich zieht, der von den Frauen unbeabsichtigt ist. In kunstvoller Weise wird diese Polyvalenz im Pop-Oratorium aufgenommen und weiter gesteigert gleich einer Spirale, die sich immer höher schraubt. Die Depression ist in Saul begründet und schon vor den Volksgesängen da. Über eine chromatisch absteigende Basslinie teilt Saul seine depressiven Gedanken teilweise nahe dem Sprechgesang mit. Diese Mitteilung wird beendet durch den einsetzenden Chor, der David in strahlendem D-Dur hochhebt. Gleichsam als 2. Strophe führt Jonatan den Gedanken, dass David Thronfolger sein wird, weiter. Er übernimmt den vorgegeben Stil Sauls, sowohl Tonart, als auch Melodie, einzig der Bassverlauf eilt chromatisch nach unten, um aber wieder aufzusteigen. Refrainartig setzt der Chor ein, um in der 3. Strophe David zu Wort kommen zu lassen, der die Ehre an Gott weitergibt. Bis auf die leicht veränderte Bassführung übernimmt David den Stil Sauls und Jonatans. Es scheint, dass sich Saul nach dem neuerlich einsetzenden Refrain besonnen hat: Er fordert auf, Gott für seine wunderbaren Taten zu preisen, denn Gott hat am heutigen Tage sein Königtum durch David gerettet. Er stimmt eine neue, in die Höhe strebende Melodie an. Das Volk stimmt ein, und außer Saul singen alle „Gloria“. Nun fordert Saul sogar auf, alles für ein großes Fest vorzubereiten: Die Basslinie bleibt unbeweglich auf h, er selbst aber scheint den Boden zu verlieren, immer höher schwingt er sich, bis er schließlich das klanglich eingestrichene h erreicht und das wieder einsetzende „Gloria“ mitsingt. Dieses geht über in den Refrain: „Saul hat Tausend erschlagen ...“, worauf Saul nun tatsächlich zum Sprechgesang übergeht. Die Tonarten scheinen alle durcheinander zu geraten. Die Klarinette spielt die Melodie des Refrains in As-Dur – einen Tritonus höher als der Chor gesungen hat, das Klavier begleitet ebenfalls mit Tritonus – vermin-

Buch Samuel, ZBK.AT 9, Zürich 1981, 123, drückt das „Sprichwort ... die weite Überlegenheit Davids über Saul aus“. Nach Shimon Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel*, BWANT 176, Stuttgart 2007, 256, beabsichtigen die Frauen „nicht, David und Saul miteinander zu vergleichen, sondern beide gleichzeitig zu verherrlichen“. Nach Hans Joachim Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, Berlin 1976, 349, enthält das Lied keine „Geringschätzung Sauls“.

16 Ralph W. Klein, 1 Samuel, *World Biblical Commentary* 10, Waco, Texas 1983, 187f., weist auf das Auftreten der Frauen als typisch für Siegesfeiern hin.

17 Nach Wilhelm Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, 4/1968, 126, wird die Reaktion Sauls „als krankhaft übertrieben empfunden“.

derte Oktavgriffe, und der Bass ist bei f gelandet, um sich in meist halben Noten langsam fortzubewegen. Im weiteren Verlauf löst das Saxophon die Klarinette ab, den Melodieverlauf weiter führend, jedoch verfremdend. Der Teufel (symbolisch Tritonus = Teufelsintervall) ergreift Besitz von Saul. Erneut unterbricht der Chor durch den Refrain, und auch die anschließende Begleitung Sauls kehrt zurück zum begonnenen h-Moll. Er selbst jedoch spricht nur noch. Interessant ist, dass jetzt das Klavier in der rhythmischen Begleitung von (1), dem Sendungsbefehl Gottes an Samuel spielt, was darauf hindeutet, dass die depressiven Gedanken Sauls in direkter Verbindung mit dem Wirken Gottes stehen.¹⁸ Jonatan hat seinen Vater über David jedoch nicht vergessen: er ist es, der die Depression Sauls mitbekommt und das Volk in seinem wiederkehrenden Refrain um Einhalt bittet, jedoch wird er nicht wahrgenommen, erst ein Schreien seinerseits bringt die Menge zum Schweigen. Die Ratgeber winken ab, so, als würden sie sagen: ‚das kennen wir schon, David, komm und spiel‘. Da beginnt David, wie in (6), sein Lied in C-Dur vorzutragen. Saul erträgt das nicht, brüllt und schickt ihn fort. Das Motiv, dass Saul böartige Rached Gedanken gegen David hegt, sich aber nichts anmerken lässt, und das erst im weiteren Verlauf von 1 Sam 18 eine Rolle spielt, wird in die Szene mit den Volksgesängen aufgenommen. Saul macht nämlich zu Beginn der Gesänge mit, als ob ihn das offensichtlich nicht stören würde. Die Depression, in die er fällt, ist jedoch so tief, dass er sich nicht mehr beherrschen kann. Und David, der wieder dasselbe Lied anstimmt, das Saul früher geheilt hatte, wird jetzt gnadenlos verjagt.¹⁹ Die beiden sind zu Konkurrenten geworden, deshalb wirken die heilenden Kräfte Davids nicht mehr.²⁰ Das Stück und damit der erste Teil des Oratoriums enden mit einem liegenden Cluster der Streicher, welches sich von pp ins ff

18 Dieses Detail scheint die künstlerische Verarbeitung des Themas vom guten und bösen Geist zu sein. 1Sam 16 überkommt Saul der böse Geist Gottes im Anschluss an die göttlich befohlene Salbung Davids.

19 An dieser Stelle wird das Verhalten im Vergleich mit der biblischen Überlieferung ein wenig abgemildert. In 1 Sam 18f. wirft Saul zweimal nach David, um ihn zu töten und verlangt von Michal, dass sie ihn ausliefert. Hier wird er nur verjagt.

20 Vgl. Dagmar Hoffmann-Axthelm, David als „Musiktherapeut“. Über die musikalischen Heilmittel Klang – Dynamik – Rhythmus – Form, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hgg.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg/Stuttgart 2003, 565–588.

steigert – als würde dieser Klang dem nach Rama fliehenden David hinterher eilen und somit die Spannung für den zweiten Teil vorbereiten.

Es folgt eine Szene, in der David darüber klagt, dass er vertrieben wird (12). In der oft als ernst,²¹ aber auch schwermütig²² oder gar als jenseitsbezogen²³ wahrgenommenen Tonart d-Moll schüttet David sein Herz aus. Dabei bleibt er aber nicht stehen, sondern beendet sein Lied mit der Bitte um göttlichen Beistand und Vertrauensäußerungen, Motive, die aus Psalm 55 entlehnt sind. Der Tonartwechsel nach D-Dur an dieser Stelle unterstreicht die Gewissheit des Sieges, des Triumphes, den David durch Gott erringen wird.

Von den vielen Verfolgungsszenen der Bibel wird nur jene in der Höhle (1Sam 24) wiedergegeben, die anderen in einem Summarium gestreift. Aber auch diese Erzählung wird leicht abgewandelt, um Saul und David pointierter gegenüberzustellen: Saul weiß, in welcher Höhle sich David befindet und freut sich, ihn töten zu können (13).²⁴ Dabei erhält David selbst die Gelegenheit, Saul zu töten, verzichtet aber darauf (14).

Nach dem Tod Samuels (15) wird die Szene vom Orakel in En-Dor (16), ähnlich wie (7) und (8), sehr ausschmückend aufbereitet. Ganz kurz wird der Tod Sauls und seiner Söhne erwähnt. Daran gibt es, anders als in 1Sam 31, wo Saul in beeindruckender Weise unter den Seinen stirbt, nichts Ehrenhaftes. Sofort danach klagt David als Privatmann über Jonatan (17) und greift auf frühere Schilderungen seiner Freundschaft (in 7) zurück, die ihn glücklich gemacht hatten und ihn nun in Einheit mit Jonatan erscheinen lassen. Die nun folgende Variation der Melodie in Moll bringt dann doch einen Hauch von Trauer in das sonst fröhliche Stück. Nachdem er zum König berufen wird, klagt David als Staatsmann über Saul und Jonatan (18). Durch diese Doppelung wird suggeriert, dass David persönliche Trauer nur über den Tod Jonatans verspürt, aber in der Öffentlichkeit vorgibt, über Saul und

21 <http://www.wellermusik.de/Padagogik/Tonarten/tonarten.html>, abgerufen am 2. Oktober 2015.

22 <http://www.koelnklavier.de/quellen/tonarten/moll.html#dmoll>, abgerufen am 2. Oktober 2015.

23 Vgl. Michael Gassmann, Zehn Tonarten: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 24.09.2006, Nr. 38, 72f. (<http://www.faz.net/aktuell/wissen/portraet-zehn-tonarten-1356282.html>, abgerufen am 2. Oktober 2015).

24 In der Bibel geht Saul in die Höhle, um seine Notdurft zu verrichten, unwissend, dass sich David hier befindet.

Jonatan zu trauern. Aus dem weiteren Verlauf der Davidgeschichte kommen nur noch die Batseba-Affäre (19), sein Mord an Urija und die Natanparabel (20) zur Geltung. Durch die Auslassung der militärischen Erfolge Davids (2Sam 5; 8) wird etwas von der Grandiosität seiner Herrschaft genommen und gleichzeitig sein persönlicher Verfall nach der Machtübernahme unterstrichen. Die Anlage zu dieser Interpretation ist sicher schon im antiken Werk angelegt, entspricht aber wiederum vor allem dem Bedürfnis modernen Kunsterlebens. Das Oratorium schließt mit der aktualisierenden Aufforderung, von David zu lernen und etwas mehr auf die eigenen Kräfte zu vertrauen. Ferner soll die Geschichte erinnert und weitererzählt werden. Die Zuhörer werden ermahnt, aus der Geschichte zu lernen, dass es einen gibt, der von Sorgen, Ängsten und Zweifeln befreien kann. An diesem Punkt ist das Auditorium wieder ganz in der modernen Welt angelangt.

III. Die Ouvertüre

Die Ouvertüre beginnt mit Motiven des zentralen Stückes (11)²⁵, der Melodie des Volkes (in der Bibel singen Frauen) angesichts des Sieges über Goliath. Dieser Melodie ist ihrerseits ein bedächtiger Teil vorgeschaltet, wohl in Anlehnung an den französischen Ouvertürenstil, der zwar nicht aufs erste erkennbar, aber doch eindeutig musikalische Motive aus dem Monolog Sauls vom Beginn von (11) aufgreift. Zu erwähnen wären hier die gleichförmigen Tonwiederholungen über einem chromatisch absteigenden Basslauf. Damit wird nicht nur noch einmal die Wichtigkeit des Fakts unterstrichen, dass der Wahnsinn in Saul selbst begründet ist, sondern dieser Interpretation wird eine Bedeutung verliehen, die gleich hinter der göttlichen Vorgabe der Salbung Davids steht. Durch die Langsamkeit des Rhythmus an dieser Stelle entsteht der Eindruck, dass sich diese Töne, die Saul hier anschlägt, über ei-

25 Dass (11) das zentrale Stück ist, geht nicht nur daraus hervor, dass es sich in der Mitte befindet und dass die Ouvertüre damit beginnt, sondern auch daraus, dass das Lied der Frauen bei der Inthronisation Davids (18) wieder gesungen wird. Diese Wiederkehr des Liedes entspricht der dreimaligen Wiederkehr des Liedes in der biblischen Erzählung. An dieser Stelle fehlt das Lied freilich in der biblischen Überlieferung, historisch ist es jedoch eher zu einem Zeitpunkt zu verorten, an dem David bereits König war (Stoebe, Das erste Buch Samuelis, 348).

nen sehr langen Zeitraum erstrecken, d. h. für ihn spezifisch oder ihm sogar vorgegeben sind.

Die Ouvertüre endet mit der Melodie der Erzählersummarien vom Ende der Stücke (15) und (16), wo erzählt wird, wie David flieht und Saul besiegt wird. Diese Ereignisse stellen die letzte Konsequenz der beiden apriorischen Vorgaben dar: David muss fliehen, weil Saul krank ist und ihm nachstellt, Saul wird besiegt, weil er von Gott verworfen ist. Die Musik unterstreicht das Motiv der Tragik durch die Melodie, die sich in kurzen Einheiten wiederholt, und durch die endlos erscheinenden pulsierenden Tonwiederholungen der Begleitung. Interessant ist, dass in die Ouvertüre keine Elemente von späteren Ereignissen aufgenommen werden.²⁶ Offensichtlich kann das, was mit der Machtübernahme Davids (18) beginnt, nicht mehr den Stellenwert erreichen, den das Vorherige erhalten hatte, denn von da an beginnt der Verfall Davids.²⁷

Zwischen Anfang und Ende der Ouvertüre klingt das Grundthema des Oratoriums an, das Vertrauen auf Gott und in die eigenen Kräfte, indem Melodien aufgegriffen werden, die die Unsicherheiten im Lager Sauls (5) den Gebeten des Volkes (5 und 9) gegenüberstellen, ebenso die Ehrerbietung Gottes (11) der Glorifizierung der angsteinflößenden Philister (9). Es folgt eine Melodie aus (6), wo die Zusammenführung von Saul und David erzählt wird, was dazu führt, dass Goliath aufgefordert wird, sich über David herzumachen, und das Volk, die Philister zu verjagen (10).

Dadurch, dass der reflektierende Schlussteil des Oratoriums (22) das Thema des Gottvertrauens und des Vertrauens in die eigenen Kräfte noch einmal aufgreift und dazu auffordert, diese Botschaft weiter zu tragen, wird das Gesamtwerk in sich abgerundet.

IV. Entsprechungen zwischen den Szenen

Die biblische Geschichte von Saul und David enthält nicht nur direkte Gegenüberstellungen von Saul und David, sondern auch feine Entsprechun-

26 Dem könnte allenfalls mit Hinweis auf (18) widersprochen werden, eine Melodie, die sich aber in (10) bereits befindet.

27 Bezeichnenderweise folgt im Pop-Oratorium auf die Machtübernahme Davids (18) sofort die Batsebageschichte (19).

gen, was ihre Taten anbelangt, die auf Unterschiede hinweisen.²⁸ Daneben gibt es auch Entsprechungen im Leben Davids, die durch ihre Unterschiede Entwicklungen beleuchten.²⁹ Auch im Pop-Oratorium finden wir solche Entsprechungen mit den dazugehörigen Unterschieden. David sagt (4): „Mein Herz ist verzagt, aber niemals werde ich in die Irre gehen.“ Demgegenüber kündigt Samuel Saul an (5), dass er das Königtum verloren habe, weil er in die Irre gegangen ist. In einem Summarium heißt es später (15), dass der Herr David beschützt, aber Saul in die Irre führt. Durch den Ausdruck „in die Irre gehen“ wird also die Verbindung zwischen Saul und David geknüpft und ausgedrückt, dass erstens David auf dem richtigen Weg geht, während Saul sich verfehlt, und dass zweitens dahinter Gott steht, denn er beschützt oder führt in die Irre. In dem Dialog zwischen David und Saul, nachdem David die Gelegenheit hatte, Saul in der Höhle umzubringen (14), geht es darum, die Gerechtigkeit Davids festzuhalten. Saul übernimmt dabei im Dialog mit David dessen Melodie, allerdings rückt die Tonart von E-Dur nach F-Dur mit Hilfe einer kurzen Modulation direkt vor dem Einsatz Sauls. Dadurch wird einerseits angedeutet, dass Saul die Vorzüge Davids anerkennt, andererseits diesem nicht ebenbürtig ist. Er verstellt sich, was an der Stimmlage hörbar wird. Seine Rede endet mit einer Generalpause des Orchesters, in der er droht, mit einem Stein zu werfen. Es brodeln in ihm, aber nach außen bleibt er beherrscht. Die Szene erinnert an den Wutausbruch in (11). Dort hatte Saul die Gesänge des Volkes aufgegriffen, sogar ein Fest zu feiern gefordert. Sein Sarkasmus ist auch hier in einer völlig übersteigerten Tonhöhe – er erreicht das klanglich eingestrichene h – deutlich geworden. Dass Saul und David in (14) uneins sind, wird auch dadurch bestätigt, dass David beteuert, keine Ränkespiele nötig zu haben, während Saul Samuel wenig später der Ränkespiele, die ihn und David betreffen, bezichtigt (15). Nicht nur Saul verstellt sich, sondern auch David und zwar in der Szene mit Batseba (19). Diese besingt ihr Bad in Es-Dur.³⁰ Als ob sie Davids Blicke

28 Vgl. Johannes Klein, *David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher*, BWANT 158, Stuttgart 2002.

29 Vgl. Johannes Klein, *Davids Flucht zu den Philistern* (1 Sam. XXI 11ff; XXVII–XXIX): VT LV, 2005, 176–184.

30 Es-Dur gilt als Repräsentanz des Sakralen, vgl. Gassmann, *Zehn Tonarten*, wozu das Reinigungsbad Batsebas gut passt.

spüren würde, scheint sie sich in die Situation hineinzusteigern und sich emotional aufzuladen, was durch die Rückung nach E-Dur³¹ deutlich wird. Dieses Verhalten schürt die Begierde Davids an und bringt ihn dazu, dass er sie haben muss, was er in Ges-Dur³² beschließt. Als er ihr begegnet, spricht er honigsüße Worte aus. Davor gibt es bei gleichbleibender Tonart einen Rhythmuswechsel, der den Wechsel zu einem falschen Selbst markiert. Der Wechsel ist jedoch umgekehrt wie bei Saul. Während Saul sich zuerst verstellt und erst danach sein wahres (negatives) Selbst zum Vorschein kommt, ist bei David zuerst sein wahres (negatives) Selbst präsent (vor seinen Untertanen), und sein falsches Selbst kommt bei der Begegnung mit Batseba zustande. Die Melodie, mit der David mit Batseba kommuniziert, ist dabei dieselbe wie jene in seiner Rede mit Michal (8), allerdings ist die Tonart unterschiedlich. David singt mit Michal in der sehr gebräuchlichen Tonart D-Dur, während er im Gesang mit Batseba bei Gebrauch der Ges-Dur an den Rand der möglichen Tonarten gerät. Auch fällt auf, dass die Kommunikation mit Michal sehr ausführlich und lange ist, so wie es bei frisch Verliebten die Regel ist, und mit Batseba sehr kurz, denn David verfolgt den Zweck, Batseba so schnell wie möglich ins Schlafzimmer zu holen. Hatte der Chor die Kommunikation mit Michal unterstützt, sich die Frage gestellt, ob es sich um Liebe handelt und diese Frage bejaht, so gibt es keinen Chorgesang bei der Kommunikation mit Batseba. Die Frage, ob es sich um Liebe handelt, stellt sich gar nicht.

Nach der Salbung (3) singt David ein Loblied (4), in dem sein Vertrauen Gott gegenüber angesichts seiner Verzagtheit zum Ausdruck gebracht wird. Er tut dies, nachdem er das motivierende Erlebnis der Salbung hinter sich

31 Georg Joseph Vogler, Art. „Ausdruck (musikalischer)“, in: Deutsche Encyclopaedie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Kuenste und Wissenschaften, Bd. 2, Frankfurt am Main 1779: „Das E[-Dur] kann das Feuer [der verliebten und dabey zaertlichen Leidenschaft] am allervorzueglichsten schildern, in so weit es durch die Heftigkeit der durchdringlichsten Flammen in das Auge faellt.“, vgl. <http://www.koelnklavier.de/quellen/tonarten/moll.html#dmoll>, abgerufen am 2. Oktober 2015.

32 Für Christian Friedrich Daniel Schubart, Ideen zu einer Aesthetik der Tonkunst, Wien 1806 (entstanden 1784/85), 378, war die Ges-Dur Ausdruck für den „Triumph in der Schwierigkeit, freyes Aufatmen auf überstiegenen Hügeln; Nachklang einer Seele, die stark gerungen und endlich gesiegt hat“, vgl. <http://www.koelnklavier.de/quellen/tonarten/dur.html#gesdur>, abgerufen am 2. Oktober 2015.

gebracht hat. Nachdem er über Goliath gesiegt hat, die Frauen ihn besungen haben, Saul darüber in Wut geraten ist und ihn vertrieben hat (11), wendet er sich mit einem Klagelied an Gott (12), an dessen Ende er wieder in die Melodie des Lobliedes (4) einstimmt, die Melodie ist jedoch diesmal viel getragener und einem Loblied nicht mehr so entsprechend. Das bedeutet wohl, dass es David gelingt, auch in Folge von negativen Erfahrungen, an Gott festzuhalten und diesen sogar zu loben, freilich, auch wenn es ihm schwer fällt.

Die Entsprechungen in der Melodieführung geben also ähnlich wie die Entsprechungen im Bibeltext dazu Anlass, einzelne Szenen miteinander zu vergleichen, und daraus Schlussfolgerungen zu ziehen. Dabei wird betont, dass David Gott gegenüber Vertrauen hat, während Saul grundsätzlich von Angst geprägt ist. Dieses Vertrauen hilft David, auch schwere Situationen zu meistern, auch wenn ersichtlich wird, dass das Vertrauen schwerer zu Stande kommt. Fehltritte leisten sich beide, und beide nutzen ihre Fähigkeit, sich zu verstellen, selbst wenn dies offensichtlich für andere ist. Aber Gott beschützt David, während er Saul in die Irre gehen lässt. Das Pop-Oratorium wird von diesen Tendenzen geprägt, die Anlage dazu gibt es schon im biblischen Text.

Fazit

Das Pop-Oratorium „King Dave“ erweist sich als eine sehr gelungene künstlerische Darstellung und Interpretation der David-Geschichte der Samuelbücher. Trotz aller notwendigen Kürzungen, Umgestaltungen, Neuinterpretationen und Ausschmückungen fußt das neue Werk deutlich auf dem alten Bibeltext und bewegt sich im Rahmen moderner Forschungserkenntnisse. Durch die Beschreibung der Charaktere, deren Konflikte, in die sie sich hineinsteigern, der Wiederholungen, die Entwicklungen beleuchten, der musikalischen Untermalungen, die Hinweise auf Spannungen und untereinander vergleichbare Szenen liefern, erreicht es theologische Höhen und Tiefen, die einem Pop-Oratorium aufs erste nicht unbedingt zugetraut werden. Die Komplexität der dargestellten Charaktere entspricht oftmals einer Stimmenlage, die die klassischen Grenzen von Sopran, Alt, Tenor und Bass sprengt. Das macht das Einstudieren und Aufführen des Werkes nicht einfach, aber umso schöner und trägt zur Verinnerlichung der Hauptbotschaft des Werkes

bei: Vertraue auf Gott und auf die eigenen Kräfte! Junge und junggebliebene Sängerinnen und Sänger haben viel Spaß dabei und das Publikum ebenso. Sie werden bewegt, nicht nur während des Musizierens, sondern auch noch lange danach durch Ohrwürmer und Gedanken zum Werk.



ISSN: 1582-8484